





Title

Author

Accession No.

Call No.

Borrower's  
No.

Issue  
Date

Borrower's  
No.

Issue  
Date



0164

Title

Author

Accession No.

Call No.

Borrower's  
No.

Issue  
Date

Borrower's  
No.

Issue  
Date



Title ~~CONFIDENTIAL~~

**Author** ~~[scribbled out]~~

Accession No. ~~100-100000-100000~~

Call No. ~~8-57-115~~ 115

[illegible]





انتشارات دانشگاه تهران ۹۶۶

مجموعه پایان نامه‌های دکتری دانشگاه تهران  
دانشکده الهیات و معارف اسلامی

۳

# حرکت و استیفای اقسام آن

تألیف

دکتر حسن ملک‌شاهی

تهران ۱۳۴۴



Title [REDACTED]  
Author [REDACTED]

Author \_\_\_\_\_

Accession No.                     

Call No. ~~947-6~~

Borrower's ~~[illegible]~~

[illegible]



# حرکت و استیفای اقسام آن

ناتوانی در پرداخت اقسام آن

در صورتی که...

در صورتی که...

استیفای اقسام آن



۱۳۷۱ - ۱۳۷۲



فلسفه و فلسفه لغت و ادبیات

# انتشارات دانشگاه تهران

شماره ۹۶۶

مجموعه پایان نامه‌های دکتری دانشگاه تهران  
دانشکده الهیات و معارف اسلامی

۳



تهران - ۱۳۴۴



# حرکت

و

## استیفای اقسام آن

تألیف

دکتر حسن ملکشاہی



## هیأت رسیدگی

حسینعلی راشد

محمود شهابی

استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی

استاد دانشکده‌های حقوق والهیات

آقای محمد تقی مدرس رضوی

دکتر غلامحسین صدیقی

استاد دانشکده‌های ادبیات والهیات

استاد دانشکده‌های ادبیات والهیات

جلسه رسیدگی و تصویب : اول آبان ماه ۱۳۴۱

KASHMIR UNIVERSITY  
Iqbal Library

Acc. No.

Dated

310716

5-12-88

Stop  
epv

چاپ و صحافی یکهزار و دوست نسخه از این کتاب در تاریخ اردیبهشت ماه ۱۳۴۴  
در چاپخانه دانشگاه تهران خاتمه پذیرفت





## مقدمه

ستایش بی پایان سزاوار کسی است که بی قراری موجودات و تجددآنی جواهر و اعراض را وسیله قرار داده است. تا هر موجودی بتواند بقدر استعداد تدریجاً مراتب کمال را پیموده بغایت مطلوب وحد ذاتی خود نائل گردد.

تحقیق و مطالعه در تاریخ فکر بشر نشان میدهد که مسئله حرکت از دیرباز توجه فلاسفه و دانشمندان اقوام و ملل مختلف جهان را بخود معطوف داشته و موجب پیدایش آراء و عقاید گوناگون در باره ماهیت و وجود و احکام و اقسام آن گردیده است.

موضوع بررسی این رساله ( حرکت و استیفای اقسام آن ) است که یکی از مسائل فلسفی است و حکما در حکمت طبیعی از آن گفته‌گو کرده‌اند ، رساله مذکور از پیشگفتار و سه گفتار فراهم شده است ، در پیشگفتار ضمن سه فصل معنی گردید تا جای گفتگوی حرکت در فلسفه معلوم شود ، و پاسخهایی که باین سؤال : « چرا حکما در حکمت طبیعی از حرکت گفته‌گو کرده‌اند ، با اینکه حرکت از قیود موضوع این علم است » داده‌اند و یا میتوان داد تحقیق و بررسی گردد .

اما تنظیم گفتارهای این رساله مبتنی بر اصلی است که در علوم عقلی متداول است ، توضیح آنکه در فلسفه روش درست ، برای پی بردن بهر حقیقت ممکنه سه مرحله دارد :



مرحله اول این است که ماهیت مطلوب بتعریف و تحدید منطقی درآید .

در مرحله دوم وبعد از شناختن ماهیت آن به دیار رسم در باره هستی بسیط آن

گفتگو شود که آیا چنین ماهیتی در خارج هستی دارد یا مانند سیمرغ تنها وجود آن در ذهن است .

در مرحله سوم یعنی بعد از ثابت شدن وجود آن در خارج ، گفتگو میشود که خصوصیات وجودی آن چگونه است ؟ . و چنین ماهیت موجودی دارای چه احکام و اقسامی است ، بنا براین تا چیزی ماهیت آن معلوم نباشد گفتگو در باره هستی آن بی فایده است ، چنانکه تا وجود بسیط آن ثابت نگردد بحث در باره چگونگی وجود ، و هستی مرکب آن ثمری ندارد .

تدوین مطالب این رساله چنانکه گفته شد براین اصل است ، در گفتار نخستین در دوازده فصل علاوه بر جمع آوری و شرح تعریف هائی که حکما و متکلمین و عرفا در باره ماهیت حرکت بیان کرده اند ، ارزش هر یک از آنها تعیین شده ، و عقیده مختار در بیان ماهیت حرکت ذکر گردیده است .

در گفتار دوم بعد از تفسیر ماهیت حرکت ، در هفت فصل در باره وجود بسیط آن گفتگو شده است ، که آیا چنین ماهیتی در خارج از ذهن موجود است ؟ یا همانطوری که بعضی از حکمای قدیم مانند پارمیندس و زنون و ملیسوس عقیده داشتند تصور وجود حرکت خطاء ذهن است و بهیچوجه واقعیت ندارد .

در گفتار سوم بعد از ثابت کردن وجود حرکت و بطلان عقیده منکرین وجود آن در سیزده فصل احکام و اقسام حرکت مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته است .

با تصدیق به اینکه شبهه در بازار جوهریان جوی نیرزد و چراغ در پرتو آفتاب رونقی ندارد ، تقدیم این رساله بحضور خوانندگان فاضل و دانشمند در حقیقت بدان ماند که زیره بکرمان و گل بمبوستان برند و لعل به بدخشان و بضاعت مزجات به حضرت عزیز آرند ، معذرت آنست که این مختصری که در بیان ماهیت حرکت و



شرح احکام و اقسام آن فراهم شده است در پیشگاه اساتید ارجمند مورد قبول واقع شود و نکات ضعفی را که ممکن است در این رساله ملاحظه فرمایند با عین رضا اصلاح و با هدایت و راهنمایی مخصوص مرا براه راست و طریق صواب ارشاد فرمایند که بی نهایت موجب امتنان و مزید تشکر خواهد بود.

حسن ملکشاهی

تاریخ ۱۳۴۱/۳/۱۴



## فهرست مطالب

موضوع	صفحه	موضوع	صفحه
پیشگفتار جای گفتگوی حرکت در فلسفه	۱	فصل سوم . پاسخ های انتقاد مذکور	
فصل اول . جمع آوری موارد گفتگوی حرکت در فلسفه	۲	در فصل دوم	۱۶
عقیده ارسطو	۳	پاسخ قطب الدین شیرازی	۱۶
عقیده کندی	۳	پاسخ قطب الدین رازی	۱۷
عقیده فارابی	۵	پاسخ میرسید شریف جرجانی	۱۸
عقیده ابن سینا	۶	پاسخ ملا صدرای شیرازی	۱۹
عقیده مؤلفین رسائل اخوان الصفا	۷	پاسخ مؤلف	۲۱
عقیده غزالی	۷	گفتار اول در بیان تعریف حرکت	
عقیده ابوالبرکات بغدادی	۷	و شرح ماهیت آن	۲۲
عقیده سهروردی	۸	فصل اول در بیان تفسیر لغوی حرکت	۲۲
عقیده ابن رشد	۹	حرکت بمعنای اسم مصدر	۲۲
عقیده فخر رازی	۱۰	حرکت بمعنای انتقال از جایی بجای دیگر	۲۲
عقیده خواجه طوسی	۱۱	حرکت بمعنای تغییر در وضع	۲۳
عقیده کاتبی و علامه حلی و فاضل میرک و جرجانی	۱۱	مقایسه معانی حرکت	۲۴
عقیده قطب الدین شیرازی	۱۱	فصل دوم در بیان تعریف منقول از بعض فلاسفه قدیم و بررسی آن	۲۵
عقیده متکلمین	۱۲	تفسیر حرکت بمعنای «بیرون آمدن تدریجی شی از قوه بفعل»	۲۵
فصل دوم انتقاد بر طریقه حکما	۱۳	تقسیم موجود بدو قسم	۲۵
قرار دادن حرکت و سکون جزء موضوع حکمت طبیعی	۱۳	وجود حرکت در موجود مستعد کمال	۲۶
بیان تناقض در روش حکما	۱۴	نبودن حرکت در هر بفعل آمدن کمالی	۲۶
		اتفاق قدمادراستعمال لفظ حرکت	۲۶



۴۲	توجیه سبزواری	۲۷	عقیده اکثر فلاسفه
	<b>فصل چهارم</b> در بیان تعریف افلاطون	۲۸	عدم امکان حصول تدریجی در مجردات
۴۳	و عقیده فلاسفه اسلامی در باره آن	۲۸	بیان سبب عدول ارسطو از تعریف قدما
	تفسیر حرکت بمعنای « بیرون آمدن	۲۸	انتقاد ابن سینا بر تعریف قدما
۴۳	از یکسانی »	۲۹	پاسخ ابوالبرکات بغدادی از انتقاد ارسطو
۴۳	عمومیت تعریف افلاطون	۳۱	عقیده شیخ اشراق سهروردی
۴۴	انتقاد فلاسفه اسلامی بر تعریف افلاطون	۳۱	پاسخ سهروردی از انتقاد ارسطو
۴۴	انتقاد ابن سینا بر تعریف افلاطون	۳۱	عقیده فخر رازی
۴۵	عقیده فخر رازی درباره تعریف افلاطون	۳۲	پاسخ قطب الدین شیرازی از انتقاد ارسطو
۴۶	عقیده ملاصدرا در باره تعریف افلاطون	۳۲	پاسخ تفتازانی از انتقاد ارسطو
۴۶	انتقاد مؤلف بر عقیده ملاصدرا	۳۳	پاسخ جرجانی از انتقاد ارسطو
	هم عقیده بودن کندی با افلاطون در تفسیر	۳۳	عقیده ملاصدرای شیرازی
۴۷	حرکت	۳۴	انتقاد فخر رازی بر تعریف قدما
	معتبر نبودن تدریج در معنای حرکت		برهان فخر رازی بر عدم امکان حصول
۴۸	بعقیده کندی	۳۴	تدریجی اشیاء
	بودن حرکت یکی از پنج جوهر موجود	۳۵	پاسخ بهمنیار از انتقاد فخر رازی
۴۸	در تمام اشیاء	۳۶	انتقاد میرداماد بر پاسخ بهمنیار
	عقیده کندی در باره حدوث عالم و تلازم		پاسخ میرداماد و ملاصدرا از انتقاد
۴۹	حرکت و جرم و زمان	۳۶	فخر رازی
	مشکک بودن معنای حرکت بعقیده	۳۸	مأخذ اشتباه فخر رازی بعقیده ملاصدرا
۴۹	فارابی		<b>فصل سوم</b> در بیان تعریف فیثاغورس
	معتبر نبودن تدریج در معنای حرکت به	۳۹	و بررسی آن
۵۰	عقیده فارابی		تفسیر حرکت بمعنای مطلق غیرت و
۵۰	نبودن حرکت در جوهر بعقیده فارابی	۳۹	دگر بودن
۵۱	تفسیر حرکت بعقیده یحیی بن عدی	۳۹	انتقاد بر تعریف مذکور
۵۲	عقیده مؤلفین رسائل اخوان الصفا	۴۰	انتقاد ابن سینا بر تعریف فیثاغورس
	عقیده ابو یعقوب سجستانی در باره	۴۰	پاسخ ملاصدرا از انتقاد ابن سینا
۵۲	ماهیت حرکت	۴۱	انتقاد مؤلف بر پاسخ ملاصدرا
۵۳	عقیده ناصر خسرو در باره ماهیت حرکت	۴۲	انتقاد سبزواری بر تعریف فیثاغورس
۵۴	عقیده فخر رازی در المسائل الخمسون		



۶۳	انتقاد فروغی بر ابن سینا	۵۴	همعقیده بودن جمعی از حکما با افلاطون
۶۴	پاسخ مؤلف از انتقاد فروغی		در تفسیر حرکت
	تفسیر معنای کمال و شرح موارد استعمال		<b>فصل پنجم</b> در بیان تعریف ارسطو
۶۶	آن در فلسفه	۵۴	و بررسی آن
۶۶	نخستین جای استعمال لفظ کمال در فلسفه	۵۴	سبب اعراض ارسطو از تعریف قدما
۶۶	جای دیگر از استعمال لفظ کمال در فلسفه	۵۵	علت ناممکن بودن تعریف حرکت
	موارد استعمال لفظ کمال بمعقیده خواجه		ناممکن بودن تعریف حرکت به عقیده
۶۷	طوسی	۵۶	فازابی
	موارد استعمال لفظ کمال بمعقیده قطب الدین		سبب دشواری تعریف حرکت بمعقیده
۶۷	رازی	۵۶	ابن رشد
۶۸	انتقاد مؤلف بر تعریف ارسطو	۵۶	جانشین جنس عالی حرکت بمعقیده ارسطو
۶۸	اخفی بودن تعریف ارسطو	۵۷	جانشین جنس متوسط حرکت بمعقیده ارسطو
۶۹	دوری بودن تعریف ارسطو		بودن دو قوه در موجود ساکن و یک قوه
۷۱	مانع نبودن تعریف ارسطو	۵۸	در موجود متحرک
۷۲	درست نبودن تعریف ارسطو	۵۸	فائده قیود تعریف ارسطو
	<b>فصل ششم</b> در بیان تعریف ابن سینا و	۵۸	فائده قید اول در تعریف ارسطو
۷۲	بررسی آن	۵۹	فائده قید دوم در تعریف ارسطو
۷۲	عدول ابن سینا از تعریف ارسطو		عقیده ابن رشد در باره فوائد قیود تعریف
۷۲	عقیده ابن سینا در باره ماهیت حرکت	۶۰	حرکت
۷۳	بیان فوائد قیود تعریف ابن سینا		عقیده تهانوی در باره فوائد قیود تعریف
۷۳	دوری و اخفی بودن تعریف ابن سینا	۶۰	حرکت
۷۴	عقیده ابن سینا در باره تعریفات قدما	۶۱	فرق حرکت با سائر کمالات
۷۵	فرق زوال با حرکت		عقیده ابن سینا در باره فرق حرکت با
	<b>فصل هفتم</b> در بیان تعریف بهمنیار و	۶۱	سائر کمالات
۷۵	بررسی آن		عقیده قطب الدین شیرازی در باره فرق
	تفسیر حرکت بمعنای «موافات حدود بر	۶۲	حرکت با سائر کمالات
۷۵	سبیل اتصال»		عقیده فخر رازی در باره فرق حرکت
۷۶	عقیده میرداماد درباره تعریف بهمنیار	۶۲	با سائر کمالات
۷۶	عقیده ملا صدرا درباره تعریف بهمنیار	۶۳	تصرف ابن سینا در تعریف ارسطو
۷۷	انتقاد مؤلف بر تعریف بهمنیار		



## فصل هشتم در بیان تعریف شیخ اشراق

و بررسی آن

عقیده سهروردی در باره مقولات

انتقاد سهروردی بر حصر مقولات عمر بن

سهلان ساوی

نام عرض بمقیده سهروردی

عقیده سهروردی در باره تفسیر حرکت

عقیده سهروردی در باره تعریف قدما

عقیده قطب الدین شیرازی در باره تعریف

سهروردی

مقایسه حرکت با سفیدی و سیاهی

انتقاد ملا صدرا بر تعریف سهروردی

پاسخ مؤلف از انتقاد ملا صدرا

عقیده ملا صدرا در باره حصر مقولات

انتقاد مؤلف بر عقیده ملا صدرا

فصل نهم در بیان تعریف خواجه نصیر

طوسی و بررسی آن

تفسیر حرکت بمقیده خواجه طوسی

فرق میان حرکت و فعل و انفعال

عقیده مؤلف در باره فرق میان تحرک

و حرکت

فصل دهم در بیان تعریف متکلمین

و بررسی آن

تفسیر حرکت بمعنای «حصول اول

در مکان دوم»

تفسیر حرکت بمعنای «مجموع دو کون

در دو آن در دو مکان»

انتقاد آمدی بر «حصول اول در مکان دوم»

عقیده ابوالهذیل در باره «حصول در

ابتدای حدوث»

عقیده ابوهاشم وقاضی در باره

«حصول در ابتدای حدوث» ۹۳

عقیده ابواسحق در باره «حصول در

ابتدای حدوث» ۹۴

عقیده پیروان ابوهاشم در باره «حصول در

ابتدای حدوث» ۹۴

عقیده آمدی

۹۵

پاسخ قاضی عضدایحی از انتقاد آمدی

۹۶

عقیده تفتازانی در باره انتقاد آمدی

۹۶

عقیده تفتازانی در باره حصر اکوان

۹۶

عقیده مؤلف در باره حصر اکوان

۹۷

عقیده فخر رازی وقاضی عضدایحی و

۹۷

جرجانی در باره حصر اکوان

۹۷

فصل یازدهم در بیان تعریف عرفا و

بررسی آن

۹۸

مدارج وجود در نزد عرفا

۹۸

معانی حرکت در نزد عرفا

۱۰۱

تفسیر حرکت بمعنای «سیر نزولی و تجلی

۱۰۱

شهودی»

۱۰۲

عقیده مولانا جلال الدین رومی

۱۰۳

عقیده خواجه حورای مغربی

۱۰۳

عقیده فخر الدین عراقی

۱۰۴

عقیده عرفا در باره سبب سیر نزولی

۱۰۵

عقیده محی الدین در باره سبب سیر نزولی

۱۰۶

عقیده مولانا جلال الدین رومی در باره

۱۰۶

سیر نزولی

۱۰۷

عقیده فخر الدین عراقی در باره سبب

۱۰۷

سیر نزولی

۱۰۸

عقیده شاد نعمت اللہولی در باره سبب سیر نزولی

۱۱۰

۷۷

۷۷

۷۸

۷۹

۷۹

۸۰

۸۱

۸۲

۸۲

۸۳

۸۳

۸۴

۸۶

۸۶

۸۷

۸۸

۸۹

۸۹

۹۱

۹۱

۹۲



۱۳۷	عقیده غزالی در باره «سفر»	تفسیر حرکت بمعنای «تجدد امثال و تقلب جواهر»	۱۱۰
۱۳۸	حقیقت سیر رجوعی	نامهای حرکت جوهری در نزد عرفا	۱۱۱
۱۳۹	مراحل سیر رجوعی	عقیده محی الدین در باره حرکت جوهری	۱۱۱
۱۳۹	۱ - سیر از خلق بحق	عقیده داود قیصری درباره «حرکت جوهری»	۱۱۳
۱۴۰	۲ - سیر در حق بحق	موضوع باقی در تجدد جواهر	۱۱۴
۱۴۰	۳ - سیر از حق در خلق بحق	انتقاد مؤلف بر عقیده محی الدین	۱۱۴
۱۴۰	۴ - سیر از خلق بخلق بحق	عقیده مولانا جلال الدین رومی درباره «حرکت جوهری»	۱۱۵
	تفسیر کاشفی و شاه نعمت الله ولی در باره	تشبیه داود قیصری	۱۱۷
۱۴۱	مراحل سیر رجوعی	عقیده فخرالدین عراقی در باره سبب حرکت جوهری	۱۱۷
	تفسیر جلال الدین رومی در باره مراحل	عقیده شبستری درباره «حرکت جوهری»	۱۱۸
۱۴۲	سیر رجوعی	عقیده شاه نعمت الله ولی در باره «حرکت جوهری»	۱۲۳
۱۴۳	تطبیق اسفار سالک با حوادث سفر موسی	عقیده اسیری لاهیجی در باره «حرکت جوهری»	۱۲۳
	<b>فصل دوازدهم</b> در بیان تفسیر حرکت	عقیده کاشفی در باره «حرکت جوهری»	۱۲۴
۱۴۳	در علم اعراب ،	عقیده خوب محمدچستی درباره «حرکت جوهری»	۱۲۸
۱۴۳	تفسیر حرکت بمعنای «رفع و نصب و جر»	عقیده ملامحسن فیض در باره «حرکت جوهری»	۱۲۸
۱۴۴	واضع حرکات آخر کلمات	تفسیر حرکت بمعنای «سیر رجوعی و رفتن از جزئی بکلی»	۱۲۹
۱۴۴	صور حرکات در اصل	عقیده عرفا در باره «مرتبه وجود انسان»	۱۳۰
	عقیده ابن الندیم در باره «نخستین واضع حرکات اعراب»	عقیده محی الدین در باره «مرتبه وجود انسان»	۱۳۱
۱۴۵	عقیده ابن خلدون در باره «نخستین واضع حرکات اعراب»	عقیده شبستری درباره «مرتبه وجود انسان»	۱۳۲
۱۴۵	اتفاق مورخین در باره «نخستین واضع حرکات اعراب»	لزوم سیر رجوعی بمعقیده عرفا	۱۳۴
۱۴۶	عقیده جرجی زیدان در باره «صور حرکات و چگونگی تحول آن»	انسان بدتر از حیوان و دیو و شیطان	۱۳۶
۱۴۶	تفسیر حرکت در علم نقد شعر		
۱۴۸	<b>گفتار دوم</b> در بیان وجود حرکت		
۱۵۰	و شرح موارد استعمال و شرائط وجود آن		
	<b>فصل اول</b> در بیان عقیده فلاسفه قبل از ارسطو		
۱۵۰			



۱۸۱	صدق اغلب تعاریف بر حرکت توسطیه	۱۵۰	عقیده هراکلیتوس افسوسی
۱۸۲	عدم جواز تحدید حرکت بحالت مذکور	۱۵۲	عقیده کاسون ، امریکائی
۱۸۳	تفسیر حرکت بمعنای قطع	۱۵۶	عقیده انکساگوراس
۱۸۴	معلول بودن حرکت قطعی	۱۵۷	عقیده پارمیندس و زنون و ملیسوس
	<b>فصل پنجم در بیان چگونگی وجود</b>	۱۵۸	احتجاجات جدلی زنون بر نفی حرکت
۱۸۵	حرکت قطعی	۱۶۰	عقیده ملیسوس در باره نفی حرکت
	عقیده جمهور حکما درباره وجود حرکت	۱۶۰	بیان تلازم میان حرکت و کثرت
۱۸۵	قطعی	۱۶۱	احتجاج ملیسوس بر نفی حرکت
	استدلال بر عدم وجود حرکت بعدم	۱۶۱	عقیده امپدوگل
۱۸۸	وجود آن در زمان	۱۶۲	عقیده اتومیست ها
	عقیده ابن سینا در باره «وجود حرکت	۱۶۵	عقیده افلاطون
۱۸۸	در زمان»		<b>فصل دوم در بیان عقیده ارسطو درباره</b>
	عقیده مولف در باره وجود حرکت قطعی	۱۶۸	وجود حرکت
۱۸۹	و زمان	۱۶۸	عقیده ارسطو در باره وجود حرکت
۱۹۱	عقیده میرداماد درباره وجود حرکت قطعی	۱۶۸	اقسام حرکت در نزد ارسطو
۱۹۲	انتقاد مؤلف بر عقیده میرداماد	۱۶۹	پاسخ ارسطو از احتجاج زنون
۱۹۲	وجود حرکت قطعی و زمان در وعاء دهر	۱۷۱	عدم تلازم میان وجود حرکت و وجود خلاء
	انتقاد مؤلف بر وجود حرکت قطعی	۱۷۳	انتقاد ارسطو بر احتجاج فلاسفه ایلیا
۱۹۳	و زمان در وعاء دهر	۱۷۴	انتقاد ابن سینا بر احتجاج فلاسفه ایلیا
۱۹۵	استدلال میرداماد بر وجود حرکت قطعی		<b>فصل سوم در بیان عقیده متکلمین در</b>
۱۹۷	انتقاد مؤلف بر استدلال میرداماد	۱۷۶	باره وجود حرکت
	ادعای اجماع میرداماد بر وجود حرکت		اقوال پنجگانه در باره چگونگی وجود
۱۹۷	قطعی	۱۷۶	حرکت
۱۹۸	ادعای میرداماد بر هم عقیده بودن ابن سینا با او		اعتراف متأخرین از متکلمین بوجود انواع
۲۰۰	انتقاد مؤلف بر ادعای مذکور	۱۷۸	اکوان
۲۰۳	عقیده ملاصدرا در باره وجود حرکت قطعی		<b>فصل چهارم در بیان موارد استعمال</b>
	انتقاد مؤلف بر وجود زمان بمعنای مقدار	۱۸۰	لفظ حرکت در فلسفه
۲۰۴	حرکت قطعی		تفسیر حرکت بمعنای «حالت بودن جسم
۲۰۴	تأویل ملاصدرا در عبارت شفا	۱۸۰	میان مبدء و منتهی»



۲۳۶	<b>فصل اول</b> در بیان نسبت حرکت بمقولات	۲۰۵	عقیده مؤلف در باره تأویل مذکور
۲۳۶	معانی چهار گانه حرکت در مقوله	۲۰۶	تشکیک فخر رازی در وجود حرکت قطعی
۲۳۷	سبب نبودن مقوله موضوع حرکت	۲۰۷	پاسخ ملاصدرا از تشکیک فخر رازی
۲۳۹	مشترک لفظی نبودن حرکت		تشکیک دیگر فخر رازی در وجود حرکت قطعی
۲۳۹	بیان اقوال در نسبت حرکت بمقولات	۲۰۸	
۲۴۰	تفسیر مذهب اول		<b>فصل ششم</b> در بیان چگونگی وجود حرکت متوسطیه
۲۴۱	انتقاد بر مذهب اول	۲۰۹	
۲۴۳	تفسیر مذهب دوم		عقیده جمهور حکما در باره وجود حرکت متوسطیه
۲۴۴	مختار ملاصدرا	۲۰۹	
۲۴۵	سبب ترجیح مذهب دوم بر مذهب اول	۲۱۰	انتقاد بر وجود حرکت متوسطیه
۲۴۶	انتقاد بر مذهب دوم	۲۱۱	پاسخ حکما از انتقاد مذکور
۲۴۸	تفسیر مذهب سوم	۲۱۱	عقیده مؤلف در باره وجود حرکت متوسطیه
۲۴۸	برهان ابن سینا بر درستی مذهب سوم		<b>فصل هفتم</b> در بیان شرائط وجود حرکت و علل تشخیص آن
۲۵۰	تردید ابن سینا در اختیار مذهب دوم یا سوم	۲۱۶	شرائط وجود حرکت
	<b>فصل دوم</b> در بیان عدم وقوع حرکت	۲۱۶	تحقیق مؤلف در باره شرائط وجود حرکت
۲۵۱	در پنج مقوله	۲۱۸	بستگی حرکت بموضوع
۲۵۲	سبب نبودن حرکت در مقوله مضاف	۲۲۱	ترکیب موضع حرکت از ماده و صورت
۲۵۳	سبب نبودن حرکت در مقوله متی	۲۲۱	بیان چگونگی بستگی حرکت بفاعل آن
۲۵۳	سبب نبودن حرکت در مقوله جده	۲۲۲	مغایرت فاعل حرکت با قابل آن
۲۵۴	سبب نبودن حرکت در مقوله فعل و انفعال	۲۲۲	انتقاد فخر رازی بر دلایل مغایرت فاعل حرکت با قابل آن
	<b>فصل سوم</b> در بیان وقوع حرکت	۲۲۶	پاسخ ملاصدرا از انتقاد فخر رازی
۲۵۶	چهار مقوله	۲۲۹	بیان چگونگی بستگی حرکت بمبدء و منتهی
۲۵۷	تفسیر حرکت کمی و بیان اقسام آن	۲۳۱	چگونگی تقابل مبدء و منتهی
	شمول حرکت کمی فزونی و نقصان بعضی ابعاد را	۲۳۲	بیان چگونگی بستگی حرکت بمقولات
۲۵۹	عقیده حکمای مشاء در باره تخلخل و تکاثف حقیقی	۲۳۲	
۲۶۱	عقیده سهروردی در باره تخلخل و تکاثف حقیقی		<b>گفتار ششم</b> در بیان اقسام و احکام حرکت
۲۶۲	و تکاثف حقیقی	۲۳۵	اقسام حرکت باعتبار مقوله در چهار فصل
		۲۳۵	



۲۹۵	مأخذ حرکت در جوهر	عقیده ثابت بن قره در باره تخلخل و تکائف	
۲۹۷	مأخذ اول آیات و احادیث	حقیقی	۲۶۴
۲۹۹	مأخذ دوم عبارت ارسطو	تشکیک در حرکت کمی و پاسخ آن	۲۶۵
۳۰۱	مأخذ سوم عبارت زنون	تفسیر حرکت کیفی و بیان وقوع حرکت	
۳۰۱	مأخذ چهارم عبارت محی الدین	در مقوله کیف	۲۶۸
۳۰۲	مهمترین نتایج حرکت جوهری	بیان وقوع حرکت در مقوله (این) و وضع	۲۶۹
۳۰۲	۱ - حدوث زمانی عالم	<b>فصل چهارم</b> در بیان وقوع حرکت	
۳۰۳	۲ - جسمانی بودن روح در آغاز آفرینش	در مقوله جوهر و عدم آن	۲۷۲
۳۰۳	۳ - معاد جسمانی	عقیده بعضی از حکما در باره حرکت	
	<b>فصل پنجم</b> در بیان اقسام حرکت از	در جوهر	۲۷۲
۳۰۴	جهت محرك	عقیده حکمای مشاء درباره حرکت در جوهر	۲۷۴
۳۰۴	اقسام حرکت از جهت محرك	برهان اول بر ناممکن بودن حرکت در جوهر	۲۷۵
	تفسیر حرکت طبیعی و بیان اقسام و	برهان دوم بر ناممکن بودن حرکت در جوهر	۲۷۶
	احکام آن	بیان وقوع حرکت در جوهر و شرح دلایل آن	۲۷۸
۳۰۶	عقیده ابن سینا در باره نمو نباتات	عقیده ملاصدرا در باره وجود موضوع	
۳۰۷	ناپیوسته و ناپاینده بودن حرکت طبیعی	حرکت جوهری	۲۷۹
۳۰۸	عقیده ناصرخسرو درباره حرکت افلاک	عقیده ملاصدرا در باره ترکیب موضوع	
۳۰۹	تفسیر حرکت قسری و شرح احکام و اقسام آن	حرکت جوهری	۲۸۱
۳۱۰	چهار مذهب در سبب حرکت قسری	ارتباط متغیر بثابت بواسطه طبیعت سیالة	۲۸۲
۳۱۱	در سترین مذاهب	پاسخ دلیل اول	۲۸۳
۳۱۲	عقیده ناصرخسرو در باره حرکت طبیعی	انتقاد بر پاسخ دلیل اول	۲۸۶
۳۱۳	اختلاف حرکت طبیعی و قسری در غایت	عدم امکان فعلیت ماده بواسطه صورت	
۳۱۴	تفسیر حرکت ارادی و شرح احکام و اقسام آن	نامتعین	۲۸۷
۳۱۴	مبادی حرکت ارادی	عدم بقاء ماده با تجدد طبایع	۲۸۷
۳۱۵	مذاهب سه گانه در بیان اقسام حرکت ارادی	پاسخ دلیل دوم	۲۸۸
۳۱۵	(۱) اختصاص حرکت ارادی بجانوران	برهان اول بر وقوع حرکت در جوهر	۲۹۰
۳۱۶	(۲) عقیده حکمای مشاء در باره حرکت ارادی	برهان دوم بر وقوع حرکت در جوهر	۲۹۱
۳۱۶	(۳) مذهب سوم در باره حرکت ارادی	برهان سوم بر وقوع حرکت در جوهر	۲۹۲
		برهان چهارم بر وقوع حرکت در جوهر	۲۹۲
		برهان پنجم بر وقوع حرکت در جوهر	۲۹۳
		برهان ششم بر وقوع حرکت در جوهر	۲۹۵



۳۳۶	ناپذیری حرکات	عقیده بابا افضل در باره فرق میان حرکت	
۳۳۶	بیان شرائط عمومی سنجش حرکات	۳۱۷	فلک و سایر حرکات نفسانی
۳۳۷	طریق سنجش حرکات	۳۱۸	اقسام حرکت ذاتی
۳۳۸	اقسام طرق سنجش حرکات	۳۱۹	عقیده غزالی درباره اقسام حرکت باعتبار سبب
۳۳۹	<b>فصل دهم</b> در بیان تضاد و تقابل حرکات		<b>فصل ششم</b> در بیان اقسام حرکت
۳۳۹	شرائط اصلی تضاد حرکات	۳۱۹	از جهت متحرك
۳۳۹	علت تضاد حرکات	۳۱۹	اقسام حرکت باعتبار متحرك
۳۴۰	وجوه تضاد حرکات ۱ - ذاتی ۲ - عرضی		عقیده ابن سینا در باره اقسام حرکت از
۳۴۱	۱ - پرسش و پاسخ	۳۱۹	جهت متحرك و محرك
۳۴۲	۲ - پرسش و پاسخ	۳۲۰	تقسیم حرکت بذاتی و عرضی
۳۴۲	عدم تضاد میان حرکت مستقیم و مستدیر		<b>فصل هفتم</b> در بیان حرکت شخصی و
۳۴۳	عدم تضاد میان حرکات مستدیر	۳۲۲	نوعی و جنسی
	<b>فصل یازدهم</b> در بیان ناپیوسته بودن	۳۲۲	شرائط تحقق حرکت شخصی
۳۴۴	حرکات متجانس		معتبر بودن وحدت موضوع و زمان و
	اتفاق حکما در فاصله شدن سکون میان		مسافت
۳۴۴	حرکات نامتجانس	۳۲۲	عدم اعتبار وحدت محرك
	اختلاف حکما در فاصله شدن سکون میان	۳۲۴	کافی نبودن وحدت مبدء و منتهی
۳۴۴	حرکات متجانس	۳۲۵	شرائط تحقق حرکت نوعی
	برهان ابن سینا بر نا پیوسته بودن حرکات	۳۲۷	لزوم وحدت مبدء و منتهی و مافیة الحركة
۳۴۵	متجانس	۳۲۷	عدم اعتبار وحدت موضوع و محرك و زمان
۳۴۵	انتقاد فخر رازی بر برهان ابن سینا	۳۲۹	تفسیر حرکت جنسی و شرط تحقق آن
۳۴۶	پاسخ ملاصدرا از انتقاد فخر رازی		<b>فصل هشتم</b> در بیان چگونگی تقابل
۳۴۶	انتقاد دیگر بر برهان ابن سینا		میان حرکت و سکون
	<b>فصل دوازدهم</b> در بیان اقدم و اشرف	۳۳۰	عقیده حکما در باره تقابل حرکت و سکون
۳۴۷	حرکات	۳۳۱	برهان اول بر عدمی بودن معنای سکون
۳۴۷	تقدم حرکت مکانی بر حرکت کمی و کیفی	۳۳۲	برهان دوم بر عدمی بودن معنای سکون
	عقیده حکما در باره تقدم حرکت وضعی		عقیده متکلمین در باره تقابل حرکت
۳۴۷	بر حرکت مکانی	۳۳۳	و سکون
	<b>فصل سیزدهم</b> در بیان قدم حرکت وضعی دوری		عقیده فخر رازی در باره تقابل حرکت
۳۵۰	اختلاف حکما و متکلمین در قدم حرکت	۳۳۴	و سکون
۳۵۰	وضعی دوری	۳۳۵	تعیین سکون مقابل حرکت
۳۵۱	برهان ابن سینا بر قدم حرکت وضعی دوری		<b>فصل نهم</b> در بیان مقایسه پذیری و
۳۵۱	چهار پرسش و پاسخ		



## پیش‌گفتار

### جای‌گفتگوی حرکت در فلسفه

پیش از اینکه گفتار خود را در باره تفسیر حرکت آغاز کنیم برای آنکه با مراجعه به مآخذ کاملتر و بهتر بتوانیم بآراء دانشمندان و عقاید فلسفه در بیان ماهیت حرکت و وجود و احکام و اقسام آن آگاه شویم نخست لازم است که بدانیم جای‌گفتگوی حرکت در کدام قسمت از فلسفه است و حکما در کجای حکمت این حقیقت را مورد تحقیق و بررسی قرار داده‌اند.

برای این منظور پیش‌گفتار ما در این رساله تحقیق در تعیین جای بحث حرکت در فلسفه است و در سه فصل از آن گفتگو خواهیم کرد.



## فصل اول

جمع آوری مواردی که حکما در حکمت طبیعی از این حقیقت گفته‌گو کرده‌اند

از تتبعی که در کتب و مقالات فلسفی از موارد بحث حرکت و سکون بعمل آمده است ظاهراً اینطور معلوم میشود که بحث حرکت و سکون جزء مسائل علم طبیعی است و بدین جهت حکما عموماً جای بحث حرکت را در علم طبیعی قرار داده‌اند و در این علم در باره اثبات وجود حرکت و بیان ماهیت و اقسام و احکام آن گفته‌گو نموده‌اند.

اکنون پیش از آنکه روش برخی از فلاسفه بزرگ در بیان محل بحث حرکت جداگانه ذکر شود میتوان نتیجه تحقیق و مطالعهای را که از تألیفات آنان در این زمینه بدست آمده است بطور کلی در این جمله خلاصه کرد و باجمال گفت که اکثر حکما و متکلمین بحث حرکت را جزء حکمت طبیعی دانسته و در ذیل یکی از عناوین (۱- عوارض عامه اسور طبیعی ۲- ترتب معلول بر علت ۳- حدوث و قدم ۴- مسائله‌ای از مسائل فن سماع طبیعی ۵- مقوله جداگانه ۶- جزء مقوله این ۷- ضمن بیان مقوله ان ینفعل) وجود و ماهیت و اقسام و احکام آنرا مورد تحقیق و بررسی قرار داده‌اند.

قسمتی از نوشته‌های حکما که برای تعیین جای بحث حرکت در فلسفه جمع آوری شده است.

عمل مذکور قبل از آنکه از نظر انتقادی مورد بررسی قرار گیرد و تحقیق شود که طبق قواعد علمی آیا میتوان موضوع علم و قیود و شرایط آنرا جزء مسائله‌ای از مسائل همان علم قرار داد یا خیر؟ لازم است برای تعیین محل بحث حرکت در



نزد حکما و بیان سواردی که در علوم عقلی از این حقیقت گفتگو کرده اند قسمتی از مقالات و نوشته های آنان که برای همین مقصود جمع آوری شده است در این فصل آورده شود.

### عقیده ارسطو

ارسطو در کتاب دروس طبیعت در چند مورد وجود حرکت را پایه اساسی و مبده اصلی برای علم طبیعی قرار داده و عقیده دارد که بدون حرکت وجود طبیعت محال و ناممکن است، در باب چهارم و دوم همین کتاب بعد از بیان رأی پارمنیدس و ملیسوس که وجود حرکت را در طبیعت انکار کرده اند و در برابر نظریه آنان مذهب علمای طبیعی را پذیرفته میگوید: استقراء و مشاهده وجود حرکت را در طبیعت ظاهرتر و آشکارتر از آنچه هست بما معرفی میکند، چنانکه در باب دوم گوید: «پایه اساسی بر آنست که همه امور طبیعی یا برخی از آن نسبت به حرکت فروتنی دارند استقراء و مشاهده وجود حرکت را در طبیعت ظاهرتر از آنچه هست بما می آموزد.»<sup>(۱)</sup>

### عقیده کندی

ابویوسف یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب در چند رساله که همه آنها مربوط به حکمت طبیعی است در باره حرکت و انواع و احکام آن گفتگو می کند. در اغلب گفتارهای فلسفی که بحث حرکت بمیان سیاید اصرار دارد که ثابت کند حرکت و جرم و زمان در یک مرتبه و از نظر تقدم و تأخر وجودی برای آنها حکم واحدی است و بهمین سبب در طبیعت وجود حرکت بی جرم و وجود زمان بدون حرکت مستمع و محال است و بعقیده او چون جرم و حرکت و زمان در وجود متلازمند میتوانند تنهایی یکی را دلیل بر تنهایی دیگری دانست چنانکه خود او در بیشتر رسائل تنهایی جرم را دلیل بر تنهایی فعلی حرکت و زمان قرار داده است.

۱- اما نحن فلنضع كمبده اساسی ان اشیاء الطبيعة سواء كلها او بعضها هي خاضعة للحركة وهذا واقع يعلمنا اياه الاستقراء والملاحظة با جلی ما یکون. باب دوم از دروس طبیعت ص ۳۹۲



کندی در رساله فلسفه اولی بعد از آنکه تناهی جرم و حرکت و زمان را مستدلاً بیان کرده است در باره تلازم آنها چنین گوید: «فاذن ان کانت حرکة کان جرم اضطراراً وان کان جرم کانت حرکة اضطراراً وقد تقدم ان الزمان لا يسبق الحركة فالزمان لا يسبق الجرم اضطراراً اذ لا زمان الا بحركة واذ لا جرم الا بحركة ولا حرکة الا وجرم ولا جرم بلا مدة . . . . ولا مدة جرم الا وحرکة اذ لا جرم مع حرکة ابدأ كما قد اتضح . . . . (تا آنجا که گوید): « فالجرم لا يسبق الزمان ابدأ فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً ابدأ. » یعنی پس اگر حرکتی باشد ناچار جرمی است . و اگر جرمی باشد ناچار حرکتی است . همانا بیان شده است که زمان بر حرکت سابق نمیشود پس ناچار زمان بر جرم سبقت ندارد زیرا زمان بدون حرکت موجود نیست و جرم هم بدون حرکت وجود ندارد و حرکت هم بدون جرم نیست و جرم هم بدون مدت وجود ندارد و مدت جرم هم بدون حرکت موجود نیست زیرا همیشه جرم با حرکت مدت و چنانکه بیان شد . . . . هرگز جرم سابق بر زمان نمیشود پس هرگز جرم و حرکت و زمان بعضی بر بعضی دیگر سبقت ندارد (۱)

و در رساله «فی مائیه ما لا يمكن ان يكون لانهاية له وما الذي يقال لانهاية له» ضمن اثبات تناهی جرم و حرکت و زمان مطالب یاد شده را درباره تلازم وجودی این سه معنی عیناً بازگو کرده است چنانکه گوید: «فان لم يكن حركة ولا زمان فلا جرم فاذن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً. » یعنی پس اگر حرکتی نباشد زمانی هم نیست پس جرمی نخواهد بود بنابراین جرم و حرکت و زمان بعضی بر بعضی دیگر سبقت ندارند (۲)

و در جای دیگر همین رساله در بیان تلازم حرکت و جرم و زمان در وجود گوید: «و قد انبأنا ان الزمان والحركة والجرم لا يسبق بعضها بعضاً فی الاثنية. » یعنی همانا گفتیم که زمان و حرکت و جرم در وجود برخی بر بعضی دیگر سبقت ندارند (۳)

۱- الرسالة فی الفلسفة الاولى ص ۱۱۹

۲ و ۳- الرسالة فی مائیه ما لا يمكن ان يكون لانهاية له وما الذي يقال لانهاية له ص ۱۹۷



هر گاه بسایر تألیفات کندی مراجعه کنیم خواهیم دید در بسیاری از موارد بعین عبارتهای مذکور بتلازم حرکت و جرم و زمان تصریح کرده است و با مطالعه و دقت در مقالات و نوشته های فلسفی او این حقیقت روشن است که مباحث حرکت مانند بحث هیولی و صورت و زمان جزء مسائل حکمت طبیعی است. کندی در رساله فلسفه اولی در مقام بیان حد مسائل علم مافوق طبیعی و حکمت طبیعی حرکت را فصل اخیر و حد فاصل میان این دو علم ذکر میکند چنانکه گوید: «فاذن علم الطبيعيات هو علم كل متحرك فاذن مافوق الطبيعيات هو لا متحرك لانه ليس يمكن ان يكون الشيء علة كون ذاته كما سنبين بعد قليل فاذن ليس علة الحركة ولا علة المتحرك متحرك كما فاذن مافوق الطبيعيات ليس بمتحرك فاذن قد وضح ان علم مافوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك.» (۲)

و در رساله «الجواهر الخمسة» حرکت را یکی از جواهر پنجگانه و در ردیف زمان و مکان و هیولی و صورت قرار داده است و در این رساله چنین گوید: «اما الاشياء التي تكون في كل الجواهر فخمسة احديها هو الهیولی والثاني هو الصورة والثالث هو المكان والرابع هو الحركة والخامس هو الزمان.» (۳)

### عقیده فارابی

معلم ثانی ابونصر فارابی در رساله «التعليقات» در مقام بیان حدود مسائل علم طبیعی بعد از تفسیر موضوع این علم اموری را که بطور کلی مسائل یک علم را تشکیل میدهند بیان کرده است و میگوید در هر علمی میتوان در باره اعراض موضوع و اعراض اعراض و اجناس اعراض و فصول اعراض و اجناس فصول و فصول فصول موضوع آن گفتگو نمود و برای بیان این حقیقت چند مسأله از مسائل فن سماع طبیعی را بعنوان مثال آورده و در این باب مانند ارسطو در ضمن تفسیر بعضی از مسائل طبیعی مانند مکان و زمان و حرکت و عوارض حرکت و عوارض آن

۲- الرسالة فی الفلسفة الأولى ص ۱۱۱

۳- جزء دوم از رسائل کندی رسالة الجواهر الخمسة ص ۱۴



و همچنین انواع حرکت و فصول آنرا جزء احکام مسائل فن سماع طبیعی ذکر کرده است چنانکه گوید: « ویصح ان یکون المبحوث عنه فی علم واحد الاعراض واعراض الاعراض و اجناس الاعراض و فصول الاعراض و اجناس الفصول و فصول الفصول علی ما شرح فی البرهان و مثال ذلك فی الطبیعی انه یبحث عن المكان اولا فانه من عوارض الجسم بما هو متحرك و ساکن ثم یبحث انه هل هو خلاء و لیس بخلاء؟ و هو من اعراض اعراضه كذلك النظر فی الزمان فانه من عوارض الحركة و النظر فی ان الزمان هل هو متناهی ام لا و هل له قطع ام لا ای ابتداء و هو من اعراض اعراضه و یبحث عن اعراض الحركة و فصولها و هو الوجدانية و التضاد فانه من فصولها و القسرو الطبع و السرمدية و غیر السرمدية فهی اعراض لها و یبحث عن انواع الحركة... تا آنجا که گوید: «فاذن النظر فی السماع الطبیعی هو فی الامور العامة فی الطبیعیات.»<sup>(۱)</sup>

### عقیده ابن سینا

ابن سینا غالباً در اکثر تألیفات فلسفی ماهیت حرکت و انواع و احکام آنرا در فن سماع طبیعی جزء عوارض عامه بیان کرده است. کتاب شفا که مفصلترین اثر فلسفی او است مسائل فن سماع طبیعی در چهار مقاله جمع آوری شده است و در فصل اول تا چهارم از مقاله دوم و فصل یازدهم از مقاله سوم و فصل دوم تا نهم و همچنین فصل سیزدهم و چهاردهم از مقاله چهارم طبیعیات شفا ماهیت حرکت و احکام و اقسام آن مورد تحقیق قرار گرفته است. ابن سینا در آغاز فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا در مقام تعیین جای بحث حرکت در فلسفه گوید: «لقد ختمنا الکلام فی المبادئ العامة للامور الطبیعی فحرى هنا ان ننقل الی الکلام فی العوارض العامة لها و لا اعم لها من الحركة و السكون و السكون کما نبین من حاله عدم الحركة فحرى هنا ان نقدم الکلام فی الحركة.»<sup>(۲)</sup>

یعنی سخن ما در مبادئ عام امور طبیعی بانجام رسید و اینک سزاوار است که

۱- رساله التعليقات ص ۲۲ و ۲۳

۲- فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا ص ۳۴



در عوارض عام گفتگو کنیم و از حرکت و سکون عامتر نداریم و سکون چنانکه بزودی توضیح خواهیم کرد عدم حرکت است و شایسته است که کلام را از حرکت آغاز کنیم (۱)

ابن سینا در سایر تألیفات فلسفی پیوسته این اصل را رعایت نمود و مباحث حرکت را جزء عوارض عامه امور طبیعی قرارداد چنانکه در آغاز مقاله دوم از طبیعیات نجات که مسائل آن برای بیان عوارض عمومی اجسام طبیعی است ضمن هشت فصل در باره حرکت گفتگو میکند.

### در رسائل اخوان الصفا

در رسائل اخوان الصفا مسائل فلسفی در چهار بخش «۱- حکمت ریاضی ۲- حکمت طبیعی ۳- علم نفس یا روانشناسی ۴- حکمت الهی» و در ۲۰ رساله مرتب گردید و مباحث حکمت طبیعی در ۱۷ رساله بیان شده است. نخستین رساله بخش دوم در باره سماع طبیعی است که در فصل سوم آن مباحث حرکت و احکام و اقسام آن مورد تحقیق قرار گرفته است.

### عقیده غزالی

ابوحامد محمد بن احمد بن غزالی فن سوم از کتاب مقاصد الفلاسفه را بحکمت طبیعی اختصاص داده و مقاصد این علم را در چهار مقاله بیان کرده است. نخستین مقاله آن بیان عوارض عمومی اجسام است که مباحث هیولی و صورت و حرکت و مکان جزء این احوال عمومی آورده شده است چنانکه در آغاز فن سوم بعد از تعیین موضوع حکمت طبیعی در باره بیان مقاصد آن گوید: «فینحصر مقصوده فی اربع مقالات واحدة فیما یلیق سائر الاجسام وهی اعم امورها کالصورة والهیولی والحركة والمکان.» (۲)

### عقیده ابوالبرکات بغدادی

ابوالبرکات بغدادی در قسمت حکمت طبیعی بعد از بیان مبادی این علم مباحث

۱- ترجمه طبیعیات شفا فصل اول از مقاله دوم ص ۱۰۱

۲- فن سوم از مقاصد الفلاسفه ص ۲۳۴



حرکت را جزء عوارض عمومی موضوع علم طبیعی ذکر نموده است چنانکه در آغاز فصل نهم از کتاب طبیعیاتالمعتبر در تعیین جای بحث حرکت در فلسفه گوید: «و قد انتهى الكلام في مبادئ علم الطبيعي وسوؤه فنبتدى الآن بالنظر في أعراضه وأعم أعراضه الجسم الطبيعي وأخصها من حيث هو جسم هي الحركة وهذا موضع الكلام فيها.» (۱)

### عقیده سهروردی

شیخ شهاب الدین سهروردی در کتاب حکمة الاشراف در فصل دوم از مقاله سوم در ذیل عنوان «فی بیان ان کل حادث زمانی یسبقه حوادث» (۲) و در کتاب التلویحات در تلویح چهارم «فی ترتب المعلول علی العلة» (۳) و در کتاب المطارحات (۴) در مشرع سوم از حکمت طبیعی بتفصیل درباره حرکت و انواع و خواص آن گفتگو کرده است ولیکن چون سهروردی برخلاف ارسطو و عمر بن سهلان ساوی صاحب البصائر حرکت را مقوله جداگانه ای قرار داده و موجود ممکن را در پنج مقوله جوهر و کم و کیف و اضافه و حرکت حصر نموده است، بنابراین بعقیده او تحقیقاً جای بحث حرکت در فلسفه در بیان عدد مقولات است بهمین جهت در تلویح اول از کتاب التلویحات تحت عنوان «فی قول جملی و اشارات الی المقولات» گوید: «ولما كان محمول علیه الوجود اما موجود الافی موضوع وهو الجوهر واما موجود افیه اما غیر قار الذات کالحركة و قارها الذی لا یعقل الامع الغیر و هو المضاف والقار الغیر الاضافی اما ان یوجب لذاته التجزى والنسبة و هی الكمیة و لا یوجب لذاته ذانک و هو کیف فانحصرت الائمات من المقولات فی خمسة.» (۵) و در کتاب «المقاومات» در مقام انتقاد بر حصر صاحب البصائر که مقولات

۱-المعتبر قسمت طبیعی ص ۲۷ و ۲۸

۲-حکمت الاشراف ص ۱۷۲ و ۱۷۳

۳-التلویحات ص ۴۷ و ۴۸

۴-المطارحات خطی - ص ۱۳۵ تا ۱۵۲

۱-التلویحات ص ۱۱



را در چهار اسر منحصر کرده است گوید: «صاحب البصائر عمر بن سهلان الساوی قد حصرها فی اربعة فی بعض المواضع فی الجوهر والکم والکیف والنسبة و خرج عنها الحركة فانها ليست بكمية وان عرض لها تکمم ولانسبة وان عرض لها نسبة ولاشیء ساعدوا . اما نحن فقد حصرناها فی خمسة علی ما بینا فی التلویحات و فصلناه فی المطارحات اما الاین والتمی والوضع والملک فانها لاتعقل الا بالنسبة .» (۱).

در کتاب المشارع والمطارحات هم ایراد مذکور را بیان داشت و ضمن بحث و تحصیل گوید: «ولما حصرنا المقولات المشهورة فی کتاب التلویحات فی خمسة وجدنا بعد ذلك فی موضع لصاحب البصائر عمر بن سهلان الساوی حصرها فی اربعة: فی الجوهر والکم والکیف والنسبة واذا اعتبرت هذا الحصر الذی ذکره لاتجده صحیحاً . الخ .» (۲) با توجه به عبارات منقول اینطور معلوم میشود که سهروردی تحقیقاً محل بحث حرکت را در بیان عدد مقولات میدانسته و عقیده داشت که در این قسمت از حکمت طبیعی باید از حرکت و اقسام و احکام آن گفتگو کرد .

### عقیده ابن رشد

ابوالولید محمد بن احمد بن رشد مباحث حرکت و احکام و انواع آن را در رساله سماع طبیعی از مقاله سوم تا مقاله هشتم بطور پراکنده ضمن بیان سایر عوارض عمومی اجسام آورده است و در آغاز گفتار سوم علت بحث حرکت را در فن سماع طبیعی ذکر کرده و در این باره چنین گوید: «هذه المقالة تتضمن القول فی الحركة و لانهاية وابتداء فیها ینخبز بالضرورة الداعية الی التکلم فی هذه اللواحق العامة والفحص عنها لان آخر ما بین فی هذا الكتاب هو المحرك الاول وهو مضطر فی الفحص عنه الی الفحص عن هذه الاشياء فابتداء فقال لما کنا قد اخذنا فی حد الطبيعة الحركة فقد ینبغی ان نعرفها . . تا آنجا که گوید: و بالجملة فقد یلزم صاحب هذا العلم النظر فی اللواحق العامة للموجودات الطبيعية .» (۳)

۱- المقامات ص ۱۴۶

۲- المشارع والمطارحات ص ۲۷۸

۳- رسالہ سماع طبیعی ص ۲۰



## عقیده فخر رازی

امام فخر رازی در مباحث المشرقیه در جمله اول از کتاب دوم برطریق حکما مباحث حرکت را جزء احکام اعراض آورده و در فن پنجم و آخرین بخش جمله اول در هفتاد و دو فصل در باره حرکت و زمان بتفصیل گفتگو میکند. او چنانکه در آغاز همین کتاب فهرست مطالب آنرا بیان نموده است کتاب دوم بریک مقدمه و دو جمله مشتمل است در مقدمه، احکام اختصاصی هر یک از جوهر و عرض بیان شده است و نخستین جمله آن در تعریف اعراض و شرح احکام آنها است که مقاصد آن بدین ترتیب در پنج فن : « فن اول - تعریف مقوله کم و بیان احکام آن، فن دوم - تعریف مقوله کیف و شرح احکام آن، فن سوم - تعریف مقولات نسبيه و بیان احکام آنها، فن چهارم - تعریف علت و احکام علت، فن پنجم - تفسیر حرکت و زمان و بیان احکام آنها » بیان گردیده است.

بعقیده امام فخر رازی سبب آوردن مباحث علت و حرکت جزء اعراض آنست که علت بمقوله ان یفعل ارتباط دارد و حرکت خود مقوله ان ینفعل است چنانکه بعد از بیان اجمالی مطالب سه فن اول گوید: « ثم انا لما نظرنا فی مقولة ان یفعل وجدناها عبارة عن تأثير العلة فی الشیء واما مقولة ان ینفعل فهي الحركة لا غیر فلا جرم ذکرنا فی الفن الرابع احکام العلة والمعلول و فی الفن الخامس اقسام الحركة. » (۱)

امام فخر رازی در تألیفات کلاسی پیروی از متکلمین مباحث حرکت را در مقوله « این » آورده است و در کتاب المسائل الخمسون (۲) در بیان حدوث عالم و در کتاب محصل افکار المتقدمین والمتأخرین (۳) در ذیل عنوان مسئله ای از این حقیقت گفتگو میکند.

۱- جزء اول از المباحث المشرقیه ص ۸۰

۲- المسائل الخمسون ضمیمه چند رساله ص ۳۳۲-۳۳۵

۳- محصل افکار المتقدمین و المتأخرین بانضمام تلخیص محصل ص ۶۶



### عقیده خواجه نصیرطوسی

خواجه نصیرطوسی در کتاب اخلاق ناصری در بیان تقسیم بندی علوم حرکت را جزء مسائل اصول علم طبیعی ذکر نموده است چنانکه در مقدمه این کتاب گوید: «اما اصول علم طبیعی هشت صنف بود: اول معرفت مبادی متغیرات چون زمان و مکان و حرکت و سکون و نهایت و لانهایت و غیر آن و آنرا سماع طبیعی گویند.»<sup>(۱)</sup> در کتاب اساس الاقتباس<sup>(۲)</sup> مانند امام فخر رازی مباحث حرکت را در مقوله «ان ینفعل» آورده است و در تألیفات کلاسی مانند کتاب تجریدالاء اعتقاد<sup>(۳)</sup> بمتابعت از متکلمین در مقوله «این» از حرکت و سکون گفتگومی کند. و در کتاب شرح اشارات<sup>(۴)</sup> در چند مورد بطور پراکنده در حکمت طبیعی و حکمت الهی درباره حرکت واحکام آن بحث نموده است.

### عقیده کاتبی و علامه حلی و فاضل میرک و جرجانی

نجم الدین دبیران کاتبی در کتاب حکمة العین<sup>(۵)</sup> و علامه حلی و محمد بن سبارکشاه هروی معروف به میرک و میرسید شریف جرجانی در شرح این کتاب<sup>(۶)</sup> در مقاله دوم از حکمت طبیعی حقیقت حرکت واحکام و اقسام آنرا بیان نموده اند.

### عقیده قطب الدین شیرازی

قطب الدین شیرازی در فصل سوم از بخش نخستین کتاب درة التاج در تقسیم بندی علوم حرکت را جزء مبادی متغیرات و مسائل فن سماع طبیعی آورده است چنانکه گوید: «اما اصول علم طبیعی هشت صنف بود اول - مبادی متغیرات چون

۱- اخلاق ناصری ص ۸

۲- اساس الاقتباس ص ۵۱-۵۲

۳- تجریدالاء اعتقاد بانضمام شرح علامه حلی ص ۱۶۰-۱۶۹

۴- شرح اشارات خواجه نصیرطوسی نمط سوم و پنجم و ششم

۵- حکمة العین بانضمام شرح علامه حلی از ص ۲۷۲-۲۹۴

۶- شرح حکمة العین میرک بانضمام حواشی میر سید شریف ص ۲۸-۵۲



زمان و مکان و حرکت و سکون و نهایت و لا نهایت و آنرا سماع طبیعی گویند.»<sup>(۱)</sup>  
 افضل الدین محمد سرقی کاشانی معروف به بابا افضل در رساله عرضنامه<sup>(۲)</sup> در هفتم و  
 نهم از سخن از ماهیت حرکت و علل آن گفتگو کرده است

### عقیده متکلمین

در نزد متکلمین حرکت یکی از اکوان چهارگانه (۱- اجتماع ۲- افتراق  
 ۳- حرکت ۴- سکون) است بدین جهت آنان در تألیفات کلاسی در بحث جواهر و اعراض  
 ضمن بیان مقوله «این» و شرح اقسام آن مباحث حرکت را بیان میکنند چنانکه قاضی  
 عضدایجی در کتاب مواقف<sup>(۳)</sup> و خواجه نصیر طوسی در کتاب تجرید الاعتقاد<sup>(۴)</sup> و  
 سلا سعد تفتازانی در کتاب المقاصد<sup>(۵)</sup> و شارحین این کتب کلاسی مانند لاهیجی  
 وقوشچی و علامه حلی در شرح تجرید<sup>(۶)</sup> و میرسید شریف جرجانی در شرح مواقف  
 در بحث جواهر و اعراض در بیان مقوله «این» حقیقت حرکت و انواع آنرا  
 بیان نموده اند.

لاهیجی در کتاب گوهر مراد<sup>(۷)</sup> مباحث حرکت را در مبحث مکان جزء احوال  
 مشترك اجسام آورده است.

۱- فصل سوم از بخش نخستین درة التاج ص ۷۵

۲- رساله عرضنامه در هفتم از سخن در حرکت ص ۲۰-۲۱ در نهم از سخن در ذکر اقسام

علل حرکت ص ۲۲-۲۴

۳- مواقف و شرح آن ص ۳۲۴-۳۴۲

۴- تجرید الاعتقاد و شرح لاهیجی ص ۲۰۱-۲۳۴

۵- شرح مقاصد ص ۲۵۵

۶- شرح تجرید وقوشچی از ص ۳۴۵-۳۲۷-

۷- گوهر مراد ص ۸۶-۹۲



## فصل دوم

انتقاد برطریقه<sup>۱</sup> حکما و بیان اینکه قراردادن مباحث حرکت را جزء مسائل حکمت طبیعی با آوردن آن جزء قیود موضوع این علم سازگار نیست

بطور کلی از اقوال و عقاید دانشمندان در تعیین جای بحث حرکت در فلسفه که قسمتی از آن در فصل گذشته بیان گردیده است میتوان نتیجه گرفت که حرکت در نزد فلاسفه از عوارض عامه<sup>۲</sup> امور طبیعی و جزء اصول مسائل این علم است و بهمین جهت حکما در چند مورد از حکمت طبیعی درباره<sup>۳</sup> این حقیقت گفته‌اند. اکنون هر گاه برای تعیین موضوع حکمت طبیعی بکتاب فلسفی مراجعه کرد و در باره<sup>۴</sup> موضوع آن مانند جای بحث حرکت در فلسفه استقصاء نسبی بعمل آید معلوم خواهد شد که حکما در بیان موضوع حکمت طبیعی حرکت و سکون را جزء قیود موضوع این علم قرار داده و در تفسیر موضوع آن گفته‌اند که موضوع حکمت طبیعی جسم طبیعی است از آن رو که متحرك یا ساکن است. برای آگاهی بیشتر در تعیین موضوع حکمت طبیعی لازم است بعضی از عبارات فلاسفه که حرکت و سکون را جزء قیود موضوع این علم آورده‌اند نقل شود.

فلاسفه حرکت و سکون را جزء قیود موضوع حکمت طبیعی آورده‌اند

کندی در رساله<sup>۵</sup> «فی الابانة عن ان طبیعة الفلک مخالفة لطبایع العناصر الاربعة» در بیان موضوع علم طبیعی گوید: «اعلم ان علم الاشياء الطبيعية انما هو علم الاشياء المتحركة لان الطبيعة هي الشيء الذي جعله الله علة وسببا لعل جميع المتحركات الساكنات عن حركة.»<sup>(۱)</sup>

فارابی در رساله<sup>۶</sup> «مقالة فی اغراض ما بعد الطبيعة» در تفسیر موضوع علم طبیعی میگوید: «مثل علم الطبيعة فانه ينظر فی بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتغير



ويتحرك ويسكن عن الحركة»<sup>(۱)</sup> و در رساله‌ی تعلیقات گوید: «وقال العلم الطبيعي له موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات . . . وذلك الموضوع هو الجسم بما هو متحرك و ساكن والمتحرك فيه وعنه هو الاعراض اللاحقة من حيث هو كذلك لا من حيث هو جسم فلکی او عنصری مخصوص»<sup>(۲)</sup>

ابن سینا در کتاب فن سماع طبیعی شفا در بیان موضوع این علم میگوید: «وموضوعه هو الجسم من جهة ما هو واقع في التغيير»<sup>(۳)</sup>. و در قسمت طبیعیات کتاب نجات موضوع حکمت طبیعی را اینطور بیان کرده است «وموضوعه الاقسام الموجودة بما هي واقعة في التغيير وبما هي موصوفة با نحاء الحركات والسكنات»<sup>(۴)</sup> و در رساله‌ی دانشنامه‌ی علائی در بیان موضوع علم طبیعی گوید: «وموضوع این علم جسم محسوس است از آن جهت که اندر جنبش افتد و اندر گردش»<sup>(۵)</sup>

امام محمد غزالی در بیان موضوع حکمت طبیعی گوید: «فانه يرجع الى النظر في جسم العالم من حيث وقوعه في التغيير والحركة والسكون»<sup>(۶)</sup> ابن رشد هم حرکت را در کتاب سماع طبیعی جزء قیود موضوع حکمت طبیعی ذکر کرده است چنانکه در همین کتاب گوید: «وانما ننظر في هذا العلم هي هنا في صور الاشياء المتحركة والغايات الموجودة لها من حيث هي متحركة»<sup>(۷)</sup>

با توجه بمطالب یاد شده و التفات باختلافی که میان مبادی و مسائل علوم است برای هر کس درك این حقیقت آسان خواهد بود که قرار دادن حرکت جزء مسائل

۱- مقالة في اغراض ما بعد الطبيعة ص ۴

۲- رساله‌ی تعلیقات ص ۲۲

۳- طبیعیات شفا ص ۳

۴- طبیعیات نجات ص ۱۵۸

۵- دانشنامه‌ی علائی ص ۷۱

۶- مقاصد الفلاسفه ص ۲۳۴

۷- سماع طبیعی ص ۷



حکمت طبیعی با آوردن آن جزء قیود موضوع این علم منافات دارد چه اگر حرکت از عوارض عامه امور طبیعی و جزء مسائل این علم باشد چنانکه در فصل گذشته بیان گردید طبق قواعد علمی درست نخواهد بود که در مقام بیان موضوع حکمت طبیعی جزء قیود موضوع آورده شود و اگر بعکس حرکت جزء موضوع حکمت طبیعی قرار داده شد جایز نیست که در حکمت طبیعی بعنوان مسئله‌ای از مسائل این علم در باره آن گفتگو گردد زیرا دانستن موضوع علم واجزاء و قیود آن جزء مبادی علم است و باید در علم سابق بر آن معلوم شده باشد تا بتوان بعد از شناخته شدن موضوع در علم مورد نظر از عوارض ذاتی آن بحث نمود و همین عوارض ذاتی قضایائی را تشکیل میدهند که در اصطلاح علمی مجموعه آنها را مسائل علم میگویند. بنابراین بهیچوجه ایندو حکم با هم جمع نمیشوند و بحسب ظاهر چاره‌ای جز آن نیست که یا اصولاً نباید مباحث حرکت را در حکمت طبیعی آورد یا اگر در این علم حرکت و احکام و اقسام آن مورد تحقیق قرار گرفت، در مقام تفسیر موضوع حکمت طبیعی باید روش دیگری اتخاذ کرد و حرکت را خارج از موضوع این علم دانست. پاسخهایی که از انتقاد مذکور میتوان داد در فصل سوم بیان خواهد شد.



## فصل سوم

در بیان پاسخهایی که از پرسش مذکور در فصل دوم میتوان داد

وقتی برای پیدا کردن جواب و اطلاع بر پاسخ سؤال مذکور در فصل دوم بتألیفات حکما مراجعه گردد و در این زمینه اقوال و عقاید آنان مورد بررسی و کنجکاوی قرار گیرد معلوم خواهد شد که جمعی از دانشمندان در تنظیم مطالب کتاب و تدوین مسائل فلسفی باین انتقاد توجه نموده و تصریحاً یا تلویحاً درصدد برآمده‌اند که مطابق سلیقه خود عمل مذکور را بوجهی توجیه کنند و باید دانست که همه آنان برای رهایی از این مشکل و رفع تناقض طریق واحدی را دنبال نکردند بلکه هریک مطابق مشرب فلسفی خود روش خاصی را پیشنهاد کرده‌اند که در این فصل پاسخهای آنان بیان خواهد شد.

## پاسخ قطب‌الدین شیرازی

برخی از فلاسفه عملاً مباحث حرکت را پیش از حکمت طبیعی در فلسفه اولی و جزء امور عامه آورده‌اند بنابراین مانعی نخواهد داشت مسئله‌ای که در فلسفه اولی مورد تحقیق قرار گرفته و احکام و اقسام آن در این علم بیان گردیده است جزء مبادی حکمت طبیعی آورده شود. قطب‌الدین شیرازی در درة التاج این روش را اختیار کرده است. او باینکه در فصل سوم از درة التاج حرکت را جزء مبادی متغیرات و اصول حکمت طبیعی قرارداد معذرت در مقام تدوین کتاب درة التاج و ترتیب مطالب آن بحث حرکت را قبل از حکمت طبیعی در فلسفه اولی جزء امور عامه بیان نموده است. جمله دوم از کتاب درة التاج بفلسفه اولی اختصاص دارد و مسائل آن در دو فن منظم شده که هر فنی بر هفت مقاله مشتمل است قطب‌الدین در مقاله هفتم از فن اول که درباره جوهر و عرض و احوال کلی آنها گفتگو می‌کند هریک از جوهر و عرض را به چهار بخش قسمت کرده و مانند شیخ اشراق سه ورودی حرکت را یکی از چهار نوع عرض قرار داده است چنانکه در بیان انواع اعراض گوید: «و اما اقسام اعراض هم چهار است چه عرض یا تصور کنند ثبات او را لذاته یا تصور نکنند ثبات او را



لذاته. اگر تصور ثبات آن لذاته کنند یا تعقل او کنند دون النسبة الى غيره یا تعقل او نکنند دون النسبة وأنچ تعقل او کنند دون النسبة یا لذاته موجب مساوات و تفاوت و تجزی باشد یا موجب نباشد آنچ موجب آنست لذاته «کم» است و آنچ موجب آن نیست «کیف» است و آنچ تعقل او نتوان کرد دون النسبة الى غيره اضافه است و آنچ تصور ثبات او لذاته نکنند «حرکت» است.<sup>(۱)</sup>

او در فن دوم از جمله دوم درة التاج در فلسفه اولی که برای بیان اعراض وجودی و اعتباری است در مقاله هفتم پیش از حکمت طبیعی بتفصیل از حقیقت حرکت و انواع و احکام آن بحث نموده است<sup>(۲)</sup>. و باین ترتیب انتقادی که در فصل گذشته ذکر شد بر طرف میشود. و بهیچوجه آوردن حرکت جزء قیود موضوع حکمت طبیعی با قرار دادن آن جزء مسائل فلسفه اولی منافات نخواهد داشت.

### پاسخ قطب الدین رازی

بعضی از حکما برای توجیه عمل تناقض بدون نوع حرکت و سکون قائل شده اند یکی حرکت و سکون شأنی و دیگر حرکت و سکون بالفعل و این جماعت در مقام پاسخ از سؤال مذکور در فصل دوم با پیشنهاد دو معنی برای حرکت و سکون میگویند حرکت و سکونی که حکما در تفسیر موضوع علم طبیعی آورده اند مقصود قابلیت حرکت و سکون است و قابلیت حرکت و سکون جزء مبادی حکمت طبیعی است که باید پیش از این علم در فلسفه اولی آورده شود. و اما آنچه در علم طبیعی از آن گفتگو میشود حرکت و سکون بالفعل است. قطب الدین رازی در محاکمات بعد از تفسیر موضوع حکمت طبیعی باین اشکال التفات کرده و پاسخ مذکور را عیناً ذکر نموده است. او در آغاز حکمت طبیعی در بیان تفسیر موضوع آن با قائل شدن دو اعتبار فعلیت و شأنیت در حرکت و سکون تناقض متوهم را دفع میکند چنانکه گوید: «موضوع العلم الطبيعي هو الجسم من حيث انه واقع في التغيير بالحركة والسكون

۱- مقاله هفتم از فن اول از جمله دوم درة التاج ص ۵۰-۵۱ جلد سوم

۲- مقاله هفتم از جمله دوم درة التاج ص ۹۸-۱۱۱ ج ۳



ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك ويسكن بالفعل والالم يكن البحث عن الحركة والسكون من الطبيعي بل المراد ان موضوعه الجسم الطبيعي من حيث يستعد للحركة والسكون والحاصل ان حيثية استعداد الحركة والسكون هي الجزء من الموضوع لحيثية الحركة والسكون. (۱)

### پاسخ جرجانی

میر سید شریف جرجانی در حواشی شرح حکمة العین فاضل میرک در بررسی این عبار شارح : « لما كان موضوع العلم الطبيعي هو الجسم الطبيعي من جهة ما يتحرك ويسكن وجب ان يتكلم في ذلك العلم بالحركة والسكون ... » (۲) که خواست موضوع حکمت طبیعی و همچنین علت بحث حرکت و سکون را در این علم بیان نماید بتناقض مذکور توجه نموده و مانند صاحب سخاکمات با دو اعتبار عام و خاص و قابلیت و فعلیت این تناقض را دفع کرده است. او در این کتاب برای توجیه عمل حکما پیشنهاد میکند حرکت و سکونی که در موضوع حکمت طبیعی آورده شده و جزء مبادی آن است قابلیت و صحت حرکت و سکون یا بطور مطلق و عام باشد و حرکت و سکونی که در حکمت طبیعی از آن بحث میشود و جزء مسائل این علم و عوارض عامه امور طبیعی است حرکت و سکون بالفعل یا نوع خاصی از آن باشد. بنا به عقیده جرجانی یکی از طرق مذکور تناقض برطرف شده و اشکال مرتفع خواهد شد. چنانکه گوید: « قوله من جهة ما يتحرك ... الخ فان قيل دل كلامه على ان الحركة والسكون قيد لموضوع العلم الطبيعي ومن تتمته فلا يكون البحث عنهما من مسائله ضرورة ان المحمول في المسائل لا يكون قيد للموضوع فجوابه ان قيد الموضوع هو صحة الحركة والسكون لهما او القيد هو المطلق منهما والمحمول هو النوع كما قيل كذلك موضوع الهيئة. » (۳)

۱- در حواشی شرح اشارات و تنبیهاات در آغاز طبیعیات ص ۱-

۲- شرح حکمة العین فاضل میرک ص ۲۸

۳- مقاله دوم شرح حکمة العین فاضل میرک ص ۲۸



## پاسخ ملاصدرا

ملاصدرا در آغاز مباحث جواهر و اعراض اسفار در بیان عدد مقولات و در مقام پاسخ بانتقاد شیخ اشراق مهروردی که روش قدما را در بیان حصر اجناس عالی به خروج حرکت تخطئه کرده است حرکت را نوعی از وجود تفسیر کرده و هستی تدریجی اشیا را حرکت نامیده است. او عقیده دارد بسبب داخل نبودن حرکت در مقولات دهگانه ارسطو یا چهارگانه صاحب البصائر ابوالبرکات بغدادی نباید حرکت را در برابر سایر مقولات مقوله جداگانه‌ای قرار داد چنانکه شیخ اشراق در المطارحات والتلویحات و سایر تألیفات فلسفی بعد از اعتراض بعدم شمول حصر مقولات اجناس عالی را در پنج مقوله (جوهر و کم کیف و نسبت و حرکت) منحصر کرده است. زیرا در نزد حکما مقسم مقولات ماهیت است نه وجود و حرکت نوع خاصی از وجود است و ماهیت و وجود هیچیک بردیگری حمل نمیشوند و اگرچنانچه حرکت مانند سایر اجناس عالی مقوله جداگانه‌ای میبود میبایست ماهیت که مقسم مقولات است بر نوع خاصی از وجود یعنی حرکت حمل گردد و حال آنکه بهیچوجه ماهیت بر وجود یا وجود بر ماهیت حمل نمیشوند. ملاصدرا در کتاب مذکور بعد از آنکه مذهب صاحب البصائر و عقیده شیخ اشراق را درباره حصر مقولات باین عبارت: «ومن الناس من جعل المقولات اربعة الجوهر والكم والكيف وجعل النسبة جنسا للبعة الباقية و وافقهم صاحب البصائر وصاحب المطارحات جعلها خمسة هذه الاربعة والحركة وله حجة على الحصر فيها سنقلها ولاثم نبين وجه الخلل فيها قال فيها ولما حصرنا المقولات المشهورة في خمسة وجدنا بعد ذلك في موضع لصاحب البصائر حصرها في اربع وهي الاربعة المذكورة قال واذا اعتبرت الحصر الذي ذكره لا تجده صحيحا فالحركة لم تدخل تحت الجوهر لانها عرض ولا تحت الكم لانها ليست نفس الكم وان كان لها تقدر ولا يلزم من كون الشئ متقدرا كون الشئ كما بذاته وليست بكيف فان الكيفية هيئة قارة لا يقتضي القسمة ولا النسبة لذاتها وان عرض لها النسبة الى المحل.»<sup>(۱)</sup> نقل



کرده است در پاسخ آن تحت عنوان «عقدة وحل» چنین گوید: «اقول هذا الكلام كما يرد ظاهرا على الحصر المذكور يرد على الحصر للعرض في التسع حيث انهم لم يجعلوا الحركة مقولة اخرى فهذه عقدة على القائمين بكل من المذهبين فيجب دفعها والحل ان الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود لماهية له الا الكون المذكور والوجود خارج عن الماهيات الجوهرية والعرضية والطبيعة التي يلاحظها الجنسية لا يجوز ان يكون خارجا عن ماهية الانواع فالحركة ليست بجنس فضلا عن ان يكون مقولة.» (۱) چنانکه ملاحظه میشود ملاصدرا برای رهایی از این مشکل و دفع اعتراض شیخ اشراق حرکت را نوعی از وجود تعریف کرده و آنرا بیرون از ماهیت جوهری و عرضی دانسته است و بهمین جهت با اینکه در چند مورد از اسفار مانند جواهر و اعراض و سفر نفس و سایر قسمت‌های فلسفه بمناسباتی حقیقت حرکت و بعضی احکام آنرا بیان نموده است در عین حال بعقیده او حرکت و سکون از عوارض موضوع علم الهی بمعنای عام یعنی موجود بما هو موجود است و نوعی از وجود میباشد بدین سبب مستدلاً در اسفار جای بحث حرکت را در فلسفه اولی تعیین کرده و بطور مبسوط مباحث حرکت و بیان انواع و شرح احکام آنرا در امور عامه اسفار آورده است چنانکه در این قسمت از کتاب مذکور در آغاز بحث حرکت و سکون گوید: «فصل في الحركة والسكون فانهما يشبهان القوة والفعل وهما بالمعنى الاعم من عوارض الموجود بما هو موجود اذ لا يحتاج الوجود في عروضهما له الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا.» (۲)

همانطوریکه گفته شده است با روشی که ملاصدرا مانند قطب الدین شیرازی صاحب درة التاج در تعیین جای بحث حرکت در فلسفه پیشنهاد کرده است تناقض مذکور در فصل دوم برطرف شده و مباحث حرکت جزء مبادی حکمت طبیعی خواهد بود و اشکالی نخواهد داشت که موضوع این علم بحرکت و سکون مقید گردد.

۱- سفر جواهر و اعراض اسفار ص ۱

۲- فصل دهم از مرحله هفتم ص ۲۱۴



## آخرین پاسخ

هرگاه در تعریف موضوع حکمت طبیعی بجای لفظ حرکت و سکون کلمه تغییر که مفاد آن عامتر است بکار بریم و باین ترتیب از روش جمهور در تفسیر موضوع علم طبیعی عدول نمائیم جایی برای انتقاد مذکور باقی نخواهد بود زیرا بنا بر این آنچه از مبادی علم طبیعی بشمار میآید مطلق تغییر است و در حکمت طبیعی از تغییر خاص و دگرگونی مقید که در اصطلاح حکما آنرا حرکت و تبدل تدریجی مینامند گفتگو میشود نه از دگرگونی مطلق که در تعریف موضوع حکمت طبیعی آورده شده است. و باین طریق هم، تناقض مذکور برطرف شده و اشکال مرتفع خواهد شد. شاید بهمین جهت ابن سینا در فن سماع طبیعی شفا در مقام بیان موضوع این علم بکلمه تغییر اکتفاء کرده باشد چنانکه گوید: «و موضوعه . . . هو الجسم المحسوس من جهة ما هو واقع فی التّغییر.»<sup>(۱)</sup> فایده تفسیر مذکور علاوه بر آنچه بدان اشاره گردید آنست که مسائل کون و فساد بنا بر این داخل در حکمت طبیعی است زیرا عروض این احکام بر جسم از آن جهت است که جسم در معرض تغییر میباشد اما بنا بر طریقه جمهور حکما که حرکت سکون را در تفسیر موضوع حکمت طبیعی قید موضوع آورده اند ذکر مسائل کون و فساد در این علم استطرادی خواهد بود و طبق قواعد علمی نباید در حکمت طبیعی از کون و فساد و نظائر آن گفتگو کرد.



# گفتار اول

## در بیان تعریف حرکت و شرح ماهیت آن

### فصل اول

#### در بیان تفسیر لغوی حرکت

##### حرکت اسم مصدر است

حرکت هر وزن عظمت بفتح حرفهای اول و دوم و سوم کلمه تازی و اسم مصدر است که هیچ صیغه از باب ثلاثی مجرد از او مشتق نیست. مؤلف آنندراج هم از چراغ هدایت و کشف و بهار عجم نقل کرده است که حرکت بفتحات جنبش و این مصدر ثلاثی است که از او هیچ صیغه از ثلاثی مجرد مشتق نشده است. در کنزالملغه نیز آمده است که حرکت اسم مصدر است و از او فعل ثلاثی مشتق نیست: صاحب بهار عجم گفته است که پارسیان این کلمه را بسکون حرف دوم نیز استعمال کنند و برای صحت آن در زبان پارسی بکلام بعضی از شعرا و نویسندگان استناد کرده است چنانکه ملای فوقی گوید:

زبس خوش حرکت و شیرین ادا بود اگر میداد تیزی خوش نما بود  
در آنندراج مذکور است حرکت بفتح اول و ثانی و ثالث نه بسکون ثانی  
چنانکه مشهور است لیکن بعضی استادان بسکون ثانی نوشته اند مگر بهتر نیست...  
بعضی عوام که بتشدید کاف گویند محض غلط است.

##### معنای لغوی حرکت

حرکت در نزد اهل لغت بمعنای جنبش و انتقال جسم از جایی بجای دیگر است ابن سینا در فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا بمناسبتی معنای لغوی حرکت را ذکر کرده است چنانکه گوید: «ولفظة الحركة وضعت اولاً لاستبدال المكان ثم



نقلت الى الاحوال .» (۱) غزالی هم در مقاصد الفلاسفه در بیان معنی لغوی حرکت گوید : « فالمشهور ان الحركة تطلق على الانتقال من مكان الى مكان فقط ولكن صارت باصطلاح القوم عبارة عن معنى اعم منه وهو السلوك من صفة الى صفة اخرى تصير اليه على التدرج .» (۲) معنایی که در عرف عام از لفظ حرکت بذهن متبادراست و در نزد آنان معروف و مشهور میباشد همین انتقال جسم از مکانی به مکان دیگر است چنانکه ابوالبرکات بغدادی در بیان سبب تقدیم تعریف حرکت مکانی و شرح اقسام آن در المعبر گوید : « ولان اعرف الحركات و اوليها باسم الحركة و اشهرها به هي الحركة المكانية فتقديم القول فيها واجب حتى اذا تحقق معقولها منه اهتدى به الى غيرها من الحركات .» (۳)

حرکت در نزد بعضی اهل لغت علاوه بر انتقال در مکان بمعنای تغییر در وضع و عوض شدن محل اجزاء یک چیز بدون تغییر محل خود آن شیئی نیز آمده است و این نوع حرکت در اصطلاح حکما حرکت در وضع است چنانکه تهانوی در کشف اصطلاحات الفنون در مقام تفسیر معنای حرکت گوید : « الحركة بفتح الحاء والراء المهملة في العرف العام النقل من مكان الى مكان هكذا ذكره العلمی في حاشية شرح هداية الحکمة وهذا هو الحركة العينية المسماة بالنقلة قال صاحب الاطول لا تطلق الحركة عند المتكلمين الاعلى هذه الحركة الاينية وهي المتبادرة في استعمال اهل اللغة وقد تطلق عند اهل اللغة على الوضعية دون الكمية والكيفية انتهى وهكذا في شرح المواقف ويؤيد الاطلاقين ما وقع في شرح الصحائف من ان الحركة في العرف العام انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر او انتقال اجزائه كما في حركة الریحی انتهى .» (۴) در فرهنگ نظام نیز مذکور است : حرکت انتقال جسم از مکانی به مکان دیگر یا

۱- فصل اول از مقاله دوم طبیعيات شفا ص ۲۵

۲- مقاله اول از فن سوم مقاصد الفلاسفه ص ۲۳۵

۳- قسمت طبیعيات المعبر ج ۲ ص ۳۰

۴- فصل الکاف از کشف اصطلاحات الفنون ص ۳۶۹



انتقال اجزاء جسم از مکانی به مکان دیگر است مثل انتقال اجزاء منگ آبیاد در حرکت بنا بر تفسیر مذکور میتوان گفت معنی لغوی حرکت عامتر از معنی حرکت در اصطلاح متکلمین است برای آنکه حرکت در اصطلاح آنان بمقوله «این» اختصاص دارد و در مقوله «وضع» که انتقال اجزاء جسم است موجود نیست چنانکه همین نسبت عام و خاص در استعمال حکما و اهل لغت نیز موجود میباشد زیرا حرکت در اصطلاح فلاسفه چنانکه خواهد آمد بیرون آمدن تدریجی شئی از قوه بفعل است و این مفهوم علاوه بر انتقال جسم یا اجزاء جسم از مکانی به مکان دیگر حرکت در کیف و حرکت در کم را نیز شامل است و بدیهی است که حرکت در عرف عام و اصطلاح اهل لغت هرگز چنین عمومی را نخواهد داشت.

حرکت دوری حرکتی است که از گردیدن بهم رسد مانند چرخ زدن صوفیان در سماع و هرچه بدان ماند. حرکت مذبوحی کنایه از حرکت اندک و بی فایده است.



## فصل دوم

## در بیان تعریف منقول از بعض فلاسفه قدیم

## و بررسی آن

بعضی از فلاسفه قدیم حرکت را به بیرون آمدن تدریجی اشیاء از قوه بفعل تعریف کرده‌اند با اینکه تعریف مذکور چنانکه خواهد آمد مورد انتقاد ارسطو واقع شده است معذک این تفسیر، روشن ترین تعریف است که برای بیان ماهیت حرکت پیشنهاد شده است. بهمین جهت گروهی از محققین دانشمندان اسلامی بدرستی و محکمی آن اذعان و اعتراف کرده‌اند.

## شرح تعریف مذکور

حکما برای بیان قیود و شرح اجزاء این تعریف میگویند موجودات باعتبار قوه و فعل بردو قسمند. نوع اول موجوداتی که از تمام جهات فعلیت دارند و هیچ قسم. شأنیت واستعداد برای حصول کمالات در آنها راه ندارد مانند ذات واجب تعالی. در برابر این قسم موجود، محال است که موجودی از تمام جهات بالقوه باشد و اصلاً ذاتی بالفعل برای آن نباشد. هیولای نخستین با اینکه در نزد فلاسفه قوه محض واستعداد صرف است و میتواند در ضمن هر صورتی موجود گردد ولیکن از آن رو که نفس قوه است فعلیت دارد. فلاسفه اسلامی در تألیفات خود بعدم اسکان این قسم از موجود تصریح کرده‌اند. ابن سینا در شفا در بیان اقسام موجود گوید: «و یستحیل ان یکون شیئی من الاشیاء بالقوة من کل جهة لا ذات له بالفعل البتة.»<sup>(۱)</sup> احوال برکات بغدادی در المعبر گوید: «ولا یکون فی الموجودات ما هو بالقوة فی کل جهة ولا ذات له بالفعل.»<sup>(۲)</sup> فخر رازی باستناع این نوع از موجود استدلال کرده و در مباحث المشرقیه گوید: «اعلم ان الموجود یستحیل ان یکون بالقوة من کل وجه والا لکان فی

۱- مقاله دوم از طبیعیات شفا ص ۳۴

۲- المعبر ج ۲ ص ۲۸



وجوده ایضا بالقوة ولکان فی کونه بالقوة ایضا بالقوة فتكون القوة حاصلة و غیر حاصلة  
وذلك محال . « (۱)

نوع دیگر موجوداتی که بملاحظه کمالات حاصله و عدم آن ازجهاتی فعلیت دارند و ازجهت دیگر در مرتبه استعداد و قوه میباشند. بدیهی است هرچیزی که استعداد حصول کمالی را دارد میتواند از قوه بفعل آید زیرا اگر بفعل آمدن کمالی ممتنع باشد معلوم میشود که در آغاز آن موجود قوه آن کمال را نداشته است.

### بفعل آمدن کمال مطلقا حرکت نیست

باید دانست که بفعل آمدن کمال در نزد فلاسفه قدیم عامتراز معنای حرکت است و بهمین جهت بر تمام مقولات عارض میشود و هیچ مقوله ای نیست که از قوه بفعل نیاید مانند سیاه شدن سفید در مقوله کیف و پدر شدن شخص بی فرزند در مقوله مضاف و گیاه شدن تخم در مقوله کم و فردا شدن امروز در مقوله متی و برخاستن شخص نشسته در مقوله وضع و بالا رفتن از پائین در مقوله مکان و انسان شدن نطفه در مقوله جوهر و همچنین در فعل و انفعال وجده که در همه این مثالها جزء دوم فعلیت دارد و جزء اول قوه است.

نتیجه آنکه بفعل آمدن کمال بر دو نوع است گاهی دفعی است و زمانی تدریجی میباشد و آنچه قدما در استعمال لفظ حرکت بر آن اتفاق کرده اند آنست که قوه تدریجاً بفعل آید و تحقق این معنی در همه مقولات ممکن نیست و گفتاری که در بیان انواع حرکت ترتیب داده شده است معلوم خواهد شد که بفعل آمدن تدریجی در چه مقوله ای ممکن است و در کدام مقوله امکان پذیر نیست. ابن سینا در مقام تفسیر حرکت بمذهب قدما و بیان اخص بودن آن از معنی بیرون آمدن شیئی از قوه بفعل در شفا گوید: «والخروج الى الفعل عن القوة قد يكون دفعة وقد يكون لا دفعة وهو اعم من الامرین جمیعاً وهو بما هو اعم امر يعرض لجميع المقولات .. تا آنجا که گوید .. لکن المعنى المتصالح علیه عند القدماء فی استعمال لفظ الحركة ليس ما يشترك فيه جميع اصناف هذه الخروجات عن القوة الى الفعل بل ما كان خروجاً لا دفعة بل متدرجاً



وهذا ليس يتأتى الا فى مقولات معدودة. « (۱).

### عقیده اکثر فلاسفه

گرچه همه فلاسفه در پذیرفتن این تعریف با قدما هم عقیده نیستند و چنانکه بیان خواهد شد ارسطو از جهت در برداشتن تعریف مذکور بدور و بعضی از حکمای اسلامی مانند کندی و پیروان فرقه اسماعیلیه برای معتبر ندانستن معنی تدریج و مفهوم اندك اندك را در حقیقت معنی حرکت، بر این تعریف انتقاد کرده اند لیکن با بررسی اقوال و مطالبه عقاید جمهور حکما میتوان گفت حرکت در اصطلاح اکثر فلاسفه قدیم و مشهور در نزد حکمای اسلامی عبارت از: حصول یا حدوث یا خروج تدریجی شیئی از قوه بفعل است. بعضی از دانشمندان اسلامی بعد از اعتراف بصحت و جزالت این تعریف و دفع انتقاد ارسطو گفته اند تعریف مذکور ظاهرترین تفسیری است که برای بیان ماهیت حرکت میتوان آورد.

بنابر این تفسیر، حرکت در موجوداتی امکان خواهد داشت که دارای کمالات شأنی باشند تا رفته رفته آن کمالات بسبب حرکت در آنها فعلیت یابد. اما موجودات مجرد از ماده که هیچگونه حالت منتظره‌ای در آنها نیست و تمام استعداد ذاتی و کمالات شأنی در آنها بالفعل حاصل است، وجود حرکت در این قسم از موجودات ناممکن بلکه غیر متصور است چنانکه بهمنیار در فصل دوازدهم از مقاله دوم التحصیل گوید: «وما ليس فيه معنى ما بالقوة لم يتحرك اصلا اذ كل طالب للحركة تطلب شيئا لم يحصل له بعد فلا يصح ان يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة امر او ايضا فان الحركة امر طار على الشئ فيجب ان يكون فى الشئ الذى يعرض له الحركة معنى ما بالقوة بل كل ما يطرق عليه امر فلا بد من ان يكون فيه معنى ما بالقوة على ما بينه فبين من هذه الوجوه ان المفارق لا يعرض له الحركة فيجب ان يكون الحركة موجودة فى شئ مركب مما بالقوة ومما بالفعل وهذا هو الجسم». « (۲).

۱- فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا ص ۳۴

۱- فصل دوازدهم از مقاله دوم التحصیل بهمنیار ص ۱۱۵



## عقیده ارسطو

ارسطو نخستین فیلسوفی است که بر تعریف قدما انتقاد نمود و برای دوری بودن تعریف مذکور از آن عدول کرده است. ابن سینا و اکثر فلاسفه اسلامی پیروی از ارسطو برای در بر داشتن این تعریف و نظائر آن بر کلمه تدریج و یا لادفعه و یا زمان از آن احتراز نموده و آنرا دوری معرفی کرده اند و میگویند هیچیک از کلمات زمان و تدریج و لا دفعه نباید در تعریف حرکت آورده شود برای آنکه شناختن معنی هریک از این الفاظ و آمدن مفاهیم آنها بذهن فرع دانستن معنی حرکت است چنانکه حکما زمان را بمقدار حرکت تفسیر نموده اند و در تعریف تدریج میگویند تدریج عبارت از واقع شدن چیزی در آنی بعد از «آن» دیگر است و «آن» طرف زمان است و زمان هم مقدار حرکت میباشد و امر دفعی بواقع شدن در «آن» تحدید شده است که بعد از دریافتن معنای زمان مفهوم آن بذهن میآید. بنا بر این دانستن معنی هریک از تدریج و زمان و لا دفعه چنانکه گفته شد بشناختن معنی حرکت محتاج است. حال هرگاه یکی از این الفاظ را در تحدید حرکت جزء تعریف بیاوریم و در تفسیر حرکت بگوئیم حرکت بیرون آمدن تدریجی شیئی از قوه بفعل است یا حرکت آنست که شیئی لادفعه از قوه بفعل آید یا حرکت بیرون آمدن از قوه بفعل در زمان یا بنحو پیوسته است. همه این تعاریف دوری و نا درست خواهند بود بهمین جهت معلم اول از تعریف قدما عدول کرده و برای بیان ماهیت حرکت تعریف دیگری پیشنهاد نموده است.

## عقیده ابن سینا

ابن سینا در تألیفات فلسفی بمتابعت از ارسطو بنادریستی تعریف قدما تصریح کرده و آنرا دوری معرفی نموده است چنانکه در فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شناگوید: «ولولا ان الزمان ممانض طرفی تحدیده الی ان یؤخذ الحریکة فی حده وان الاتصال والتدریج قد یؤخذ ان الزمان فی حد هما والدفع ایضا فانها قد یؤخذ الان فی حدها فیقال هو ما یکون فی آن والان یؤخذ الزمان فی حده لانه طرفه والحریکة یؤخذ



الزمان فی حد هالیسهل علینا ان نقول الحركة خروج عن القوة الى الفعل فی الزمان  
او علی الا اتصال اولا دفعة لكن جميع هذه الرسوم يتضمن بياناً دورياً خفياً فاضطررنا  
هذه الصناعة الى ان سلك ذلك نهجاً آخر.<sup>(۱)</sup> یعنی در مقام تعریف حرکت آسان  
بود بگوئیم عبارتست از قوه بفعل آمدن در زمان یا بوجه پیوستگی یا بطور غیر  
دفعی ولكن زمان را چون بخواهیم تحدید کنیم ناچار باید حرکت را بمیان بیاوریم  
در حد پیوستگی و تدریج هم ناچار زمان داخل میشود و همچنین است حال امر دفعی  
یعنی در حد او «آن» داخل است چه میگویند دفعی اسری است که در «آن» واقع  
میشود پس در تحدید او هم زمان داخل است در صورتی که زمان در حد حرکت  
هم دخیل است بنابراین اگر تعریف حرکت را عبارتتی که گفتیم بنمائیم همه تعریفات  
بطور خفی دوری میشود باین واسطه معلوم ما در این علم مجبور شده است در این  
باب طریق دیگری اختیار کند.<sup>(۲)</sup>

### عقیده ابوالبرکات

جمعی از دانشمندان اسلامی انتقاد ارسطو را بر تعریف قدما وارد ندانسته و  
بهمین جهت در صدد برآمده اند که بطریقی آنرا پاسخ گویند چنانکه ابوالبرکات بغدادی  
در المعبر بعد از بیان انواع بیرون آمدن از قوه بفعل و شرح تعریف قدما باین عبارت:  
«الأشیاء تكون بالقوة وتكون بالفعل وما بالقوة هو الذي يخرج الى الفعل والخارج من  
القوة الى الفعل قد يخرج في زمان ويسمى متحركاً وخروجه ذلك يسمى حركة وقد  
يخرج لافي زمان بل دفعة فلا يسمى خروج ذلك حركة بل خروجاً و تغييراً فيخص  
بأسم الحركة الخروج والتغيير الذي يكون في زمان.»<sup>(۳)</sup> باینکه خود بظهور این  
تعریف اعتراف کرده و بدستی آن اذعان دارد معذک بدوری بودن آن اشاره نموده  
و همین امر را موجب اعراض ارسطو و پیروان او از تعریف قدما ذکر کرده است چنانکه

۱- فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا ص ۳۴ و ۳۵

۲- ترجمه فن سماع طبیعی شفا ص ۱۰۲

۱- المعبر ج ۲ ص ۲۹



گوید: «وقیل ان الزمان يعرف حيث تعرف الحركة على ما يأتي ذكره فكيف تعرف الحركة بالزمان فعديل عن هذا التعريف البين الى تعريف يحتاج الى ايضاح و بيان الحركة اعرف منه.» (۱). ابوالبركات بغدادی با پیشنهاد دو قسم ادراك دورستوهم در تعريف قدسار پاسخ داده است. خلاصه پاسخ او از ایراد مذکور آنست که گوید شناسائی و علم بحقایق موجودات بر دو نوع است گاهی علم باشیاء دانشی است اجمالی و معرفتی است سطحی چنانکه همه مردم اجمالاً میدانند که معنی زمان چیست و کم و بیش بمفهوم حرکت آشنائی دارند. کیست که معنی روز و شب را درك نکند و یا میان زمان گذشته و آینده و حال فرق نگذارد و لازمه این شناسائی اجمالی آن نیست که ماهیت زمان بجنس و فصل بذهن بیاید و شخص حقیقت زمان را بعد تمام دریافته باشد و نوع دیگر از معرفت موجودات دریافتی است بحقیقت ماهیت آنها و علمی است تفصیلی بر طبق قوانین استدلال. بعقیده ابوالبركات باید اعتراف کرد که معرفت سطحی و شناسائی اجمالی زمان از معرفت تفصیلی حرکت روشنتر است. بنابراین جائز خواهد بود زمان شناخته شده بمعرفت اجمالی در تعريف تفصیلی حرکت آورده شود و بعد از آنکه ماهیت حرکت بجنس و فصل شناخته شد و فاعل و موضوع آن معلوم گردید وقتی خواستیم ماهیت زمان را بعد منطقی تحدید نمائیم مانعی نخواهد داشت حرکت شناخته شده بمعرفت تفصیلی را وسیله شناسائی زمان قرار داده و از این طریق هم بماهیت و حقیقت زمان آگاه گردیم او درالمعتبر در مقام پاسخ بانتقاد ارسطو اینطور تحقیق کرده است: «واقول ان الأشياء على ما قيل غير مرة قد تعرف معرفة اولية ناقصة مجملة وغير تامة ولا مستقصاة كما يعرف الجمهور من حال الحركة والزمان فما من احد لا يعرفهما معرفة مجملة غير مفصلة ويعد الايام والليالي ويعرف الزمان ماضيه ومستقبله وان لم يعرفه معرفة تامة حكمية وهل هو جوهر او عرض او باعلته وما موضوعه وما مبدئه وما غايته فالزمان بهذه المعرفة العامة اعرف من الحركة في التعريف الخاصي التام العلمي والحركة في المعرفة العلمية التامة اعرف من الزمان بملك المعرفة فلا بأس



ان يوجد الزمان بمعرفته الاً ولى العامية جزء حده داخل فى شرح اسم الحركة وتعريفها على طريق التحديد فاذا تمت المعرفة بالحركة بماهيتها ولميتها وفعالها وموضوعها عرف بها الزمان تعريفا خفيا... الخ» (۱)

### عقیده سهروردی

شیخ اشراق با اینکه در مقام شرح اجناس عالی و ذکر انواع مقولات حرکت را مقوله جداگانه‌ای قرار داده و روش تازه‌ای برای بیان ماهیت حرکت پیشنهاد کرده است معذک تعریف قدما را پذیرفته و عقیده دارد که بهیچوجه انتقاد ارسطو بر تعریف قدما وارد نیست. او در المطارحات نخستین تعریفی که برای بیان ماهیت حرکت ذکر کرده تعریف قدما است چنانکه در آغاز فصل اول از مشرع سوم گوید: «فصل فى مطارحات على الحركة قد عرفت ان الحركة خروج الشئ من القوة الى الفعل لا دفعة.» (۲)

شیخ اشراق در این کتاب بعد از بیان ایراد دوردت تعریف قدما مانند ابوالبرکات بغدادی در پاسخ آن گوید معنی دفعه و تدريج ولا دفعة به حسن نزدیک است بدین جهت ما در تفسیر مفاهیم این الفاظ حاجت به تحدید منطقی و تعریف بجنس و فصل نخواهیم داشت، و برای اینکه معنای یکباره و پیوسته و اندك اندك و نظائر آن بدون واسطه بذهن می‌آیند و تصور آنها بدیهی است اشکالی ندارد که کلمات مذکور در حد حرکت آورده شوند. و بعد از شناختن ماهیت حرکت به جنس و فصل زمان بمقدار حرکت و «آن» بطرف زمان تحدید شود.

### عقیده فخررازی

فخررازی در مقام تحدید حرکت، تعریف قدما را پذیرفته و مانند شیخ اشراق آنرا برای بیان ماهیت حرکت کافی دانسته است چنانکه در فصل اول از فن پنجم مباحث المشرقیه گوید: «و حقيقة الحركة هي الحدوث او الحصول او الخروج من

۱- المعتبر ج ۲ ص ۲۹-۳۰

۲- فصل اول از مشرع سوم المطارحات ص ۱۳۵



القوة الى الفعل يسيرا او بالتدريج اودفعة وكل هذه العبارات صالحة لافادة هذا الغرض. «<sup>(۱)</sup>. او در این کتاب بعد از بیان وقوع دور در تعریف قدما و شرح انتقاد ارسطو جواب شیخ اشراق را ذکر کرده و بدستی و صحت آن اعتراف نموده است چنانکه گوید: «واجاب بعض الفضلاء عن ذلك فقال تصور حقيقة الدفعة واللا دفعة والتدريج كل ذلك تصورات اولية لا عانة الحس عليها فانها تعلم ان هذه الاُمور انما تعرف بسبب الآن والزمان فذلك هو المحتاج الى البرهان ومن الجائز ان تعرف حقيقة الحركة بهذا الاُمور ثم تجعل الحركة معرفة للزمان والآن الذين هما سببا هذه الاُمور الاولية التصور وحينئذ لا يلزم الدور وهذا جواب حسن.»<sup>(۲)</sup>

### عقیده فطب الدین شیرازی

قطب الدین شیرازی در مقام بیان ماهیت حرکت پیروی از شیخ اشراق تعریف قدما را پذیرفته و انتقاد ارسطو را دفع کرده است چنانکه در مقاله هفتم از فن دوم از جمله دوم درة التاج که در فلسفه اولی است در بیان ماهیت حرکت گوید: «بهترین چیزی کی بآن تعریف ماهیت حرکت کرده اند آنست کی: حرکت خروج شیئی است از قوه بفعل لا دفعه. و دیگر آنکه حرکت هیئت است کی ثبات آن لذاته ممتنع است ولا دفعه زمان نیست والا تعریف حرکت بزمان بودی که معرف است بحرکت و دور لازم آمدنی بل کی اواسری است کی زمان لازم او است و تصور دفعه ولا دفعه بدیهی است.»<sup>(۳)</sup> و چنانکه بیان خواهیم کرد مأخذ اصلی تعریف دوم که قطب الدین آنرا به بهترین تعریف توصیف کرده است از شیخ اشراق سهروردی است.

### عقیده تفتازانی

تفتازانی در شرح المقاصد در مقام تفسیر حرکت بمذهب حکما تعریف قدما را آورده و انتقاد ارسطو را بجواب شیخ اشراق پاسخ گفته است چنانکه گوید: «قیل الحركة الخروج

۱- فصل اول از فن پنجم مباحث المشرقیه ج-۱ ص ۴۷

۲- فصل اول از فن پنجم مباحث المشرقیه ج-۱ ص ۴۸

۳- مقاله هفتم از فن دوم از جمله دوم درة التاج ص ۹۷



من القوة الى الفعل على التدريج اويسير ايسير اولاد دفعة ومبناه على ان تصور هذه المعانى التى حاصلها الا اتصال الغير القار بديهي لا يتوقف على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة ليلزم الدور.» (۱)

### عقیده جرجانی

میرسید شریف جرجانی در شرح بر حکمت العین در مقام تفسیر حرکت بعد از نقل اعتراض معلم اول از شرح مایخص جواب شیخ اشراق را ذکر کرده و در این باره میگوید: معنی دفعه و لا دفعه و اندک اندک دارای دو اعتبار است. این مفاهیم بحسب وجود معلول زمان و «آن» اند و لکن در تصور، چون معانی آنهابی واسطه بذهن سیاید ثابت و مقدم بر زمان است. بنابراین مانعی نخواهد داشت که کلمات مذکور باعتبار وجود ذهنی و تصور وسیله شناسائی حرکت واقع شوند و بعد از شناختن حرکت بجنس و فصل ماهیت زمان بمقدار حرکت و ماهیت «آن» بطرف زمان تحدید گردد. باین ترتیب با ملاحظه دو جهت، تصور و وجود، دورستوهم در تعریف قدمابطرف خواهد شد. میرسید شریف در پاسخ انتقاد مذکور گوید: «اجیب بان تصور حقيقة الدفعة واللا دفعة و تصور یسیر ایسیر و تصور التدریج تصورات اولیة لا عانة الحسن علیها والان والزمان سببا لهذه الامور فی الوجود لافى التصور فلا یلزم الدور.» (۲).

### عقیده ملاصدرا

ملاصدرای شیرازی در مقام پاسخ از ایراد دور در تعریف قدمادرفصل مربوط بحرکت و سکون از مباحث امور عامه اسفار عین عبارت مباحث المشرقیه را با کمی تصرف ذکر نموده و مأخذ جواب مذکور را چنین بیان کرده است: «هذا الجواب مما ذكره صاحب المطارحات و استحسنه الا ساء الرازی فی المباحث المشرقیه و لکن المتقدمین لم يلتفتوا الى هذا التعریف لا شتماله على دور خفی...» (۳)

۱- فصل چهارم از مقصد سوم در ضمن مقوله «این» ص ۲۵۹

۲- شرح حکمت العین صفحه ۲۹

۳- امور عامه اسفار فصل مربوط به بیان حرکت و سکون ص ۲۱۴



## انتقاد فخر رازی

فخر رازی با اینکه تعریف قدما را پذیرفته و مانند شیخ اشراق ایراد ارسطو را وارد ندانسته معذلتک بیرون آمدن تدریجی از قوه بفعل را مورد تردید قرار داده و میگوید حکما حصول تدریجی اشیاء را با اتفاق قبول کرده اند ولیکن بعقیده او این مسئله از نظر علمی جای بحث و تحقیق است و باید بررسی نمود که آیا بیرون آمدن از قوه بفعل اندک اندک را میتوان تعقل کرد یا هرچه از قوه بفعل میآید یکباره و دفعی است چنانکه گوید: «واعلم ان البحث المهم فی هذا الموضوع بیان انه هل یعقل ان یکون للمشیئی الواحد خروج من القوة الی الفعل علی التدریج فان هذا متفق علیه بین الحكماء ولی فیہ شک» (۱)

او در مباحث المشرقیه و شرح بر عیون الحکمه حصول تدریجی اشیاء را تشکیک نموده و بر عدم امکان تحقق آن چنین استدلال کرده است: همیشه کاهش چیزی از چیزی یا افزایش چیزی بر چیزی سبب دگرگونی اشیاء و علت تغییر است. و تبدیل احوال جز این تصور دیگری ندارد حال هرگاه فرض کنیم علت تغییر افزایش چیزی بر چیز دیگر باشد مسلماً در متغیر چیز تازه ای بوجود آمده است که پیش از آن نبوده و برای این موجود حادث آغازی است و وجود او در آغاز حدوث از دو حال بیرون نیست یا بتماسی وجود مییابد یا چیزی از او باقی است. هرگاه در آغاز وجود حادث مفروض تماماً موجود گردد و چیزی از او بحالت قوه باقی نباشد بدیهی است که چنین موجودی یکباره حادث شده است و در تحقق آن نمیتوان معنای اندک اندک و حصول تدریجی را تصور نمود و اگر چنین فرض کنیم که موجود حادث در ابتداء حدوث یکباره بتماسی وجود نیافته و چیزی در او بحالت استعداد باقی است. بنا بر این تقدیر آنچه هنوز وجود نیافته و در مرحله قوه است عین موجود فعلی نیست زیرا بحال است بر یک چیز دو وصف متناقض وجود و عدم صدق کند و موجود عین معدوم باشد پس بناچار باید اعتراف کرد موجود فعلی که تازه حادث شده غیر از موجودی است



که هستی آن در انتظار است بنابراین در دگرگونی اشیاء نمیتوان چیزی تصور کرد که بتدریج حادث گردد چرا ممکن است افراد زیادی در آنات پی در پی اندك اندك بوجود آیند.

بیان کوتاه‌اودراقامة برهان برعدم امکان حصول تدریجی این است که خود گوید: «فالحاصل ان الشی الاحدى الذات یمتنع ان یکون له حصول الا دفعة نعم الشی الذی له اجزاء کثیرة امکن ان حصوله على التدریج على معنى ان کل واحدة من تلك الافراد الحقيقية انما یحصل فی حین بعد حین حصول الاخر و اما على التحقيق فکل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة و کما لم یحدث و هو بتمامه معدوم فهذا ما عندی فی هذا الموضع .» (۱)

### پاسخ بهمنیار

برخلاف ادعای فخررازی که گفته است: «فان هذا متفق علیه بین الحكماء ولی فیه شک.» (۲) ایراد مذکور از قدما است چنانکه بهمنیار بعد از نقل انتقاد بعدم امکان حصول تدریجی در خارج در مقام پاسخ و ابطال مذهب آنان گوید حرکت در نزد حکما بدو معنی آمده است یکی حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی و حرکت باین معنی تا وقتی که جسم در حرکت است همیشه در خارج موجود میباشد و معنی دیگر امر ممتد پیوسته از مبدء تا منتهی که موجودی است عقلی و در خارج از ذهن وجود ندارد زیرا متحرك تا وقتی بمقصد نرسد حرکت باین معنی موجود نخواهد شد و همین که بمقصد رسید حصول تدریجی پایان یافته و حرکت قطع میشود فلاسفه معنی اول را حرکت توسطیه و معنی دوم را حرکت قطعیه نامیده‌اند. بعقیده بهمنیار احتجاج مذکور بهیچوجه ناظر منع وجود حرکت توسطیه و حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی نیست باین استدلال فقط وجود امر ممتد پیوسته از مبدء تا منتهی مورد تردید و انکار واقع خواهد شد که بمذهب جمهور واقعیت خارجی ندارد. ملاصدرا در اسفار در ذیل عنوان «عقدة وحل» بعد از نقل انتقاد فخررازی پاسخ بهمنیار را



آورده است چنانکه گوید: «واقول ان بهمنیار ذکر هذا الشبهة ناقلاً یاها عن سبقه من الاقد مین وابطلها بانها انما تنفی وجود الحركة بمعنی القطع وهی غیر موجودة فی الاعیان والموجود من الحركة انما هو التوسط المذکور وهو لیس الامرأ سیالاً لایکون متقضیا ولاحقاً.» (۱)

### عقیده میرداماد

ملاصدرا بعد از پاسخ بهمنیار در اسفار میگوید جمهور متأخرین جواب بهمنیار را قبول کرده اند و در تألیفات فلسفی بهمین طریق استدلال بعدم امکان حصول تدریجی را پاسخ داده اند ولیکن میرداماد استاد ملاصدرا جواب بهمنیار را برای دفع احتجاج مذکور کافی ندانسته و در مقام انتقاد بر پاسخ بهمنیار می گوید. کسانی که وجود حرکت قطعیه را در خارج انکار کرده اند معذکک عقیده دارند که حرکت توسطیه یک امر پیوسته تدریجی را در ذهن رسم میکنند و احتجاج بعدم امکان حصول تدریجی چنانکه بیان گردید بر فرض صحت و تماسیت اثبات می کنند که وجود هر چیز یکباره و دفعی است و بطور کلی تعقل حصول تدریجی و تصور آن چه دروهم وجه در خارج امکان پذیر نیست بنابراین بعقیده میرداماد برای دفع شبهه مذکور لازم است روش دیگری اختیار کرد و از طریق دیگر باین احتجاج پاسخ داد چنانکه ملاصدرا در اسفار گوید: «جمهور المتأخرین ساکوا هذا المنهج زاعمین انه منهج الحکمة الاسولانا و سیدنا الاستاذ دام ظلله العالی حیث افاد ان النافین .. الخ.» (۲)

میرداماد در قبسات و بمتابعت از او ملاصدرا در اسفار در پاسخ از عدم امکان حصول تدریجی میگویند زمان و حرکت و نظائر آن از سور غیر قار که تدریجاً حادث میشوند برای عدم ثبات و نداشتن قرار وجود ضعیفی دارند و بهمین جهت برخلاف موجودات قار وجود هر جزئی از آنها با عدم جزء دیگر سازگار است. گذشته از این انتقال از مکانی بمکان دیگر نوعی از حرکت است و وجود آن در خارج بدیهی است و بادراك حسی احساس میشود پس چگونه ممکن است باعتماد احتجاج مذکور وجود حرکت را مطلقاً در خارج منع کرد.



برای آنکه بخوبی از بی پایه بودن ایراد فخر رازی آگاه شویم توجه باین اصل لازم است و باید دانست که زمان و «آن» هر دو ظرف وجود اشیا هستند با این تفاوت که گاهی ممکن است چیزی در «آن» موجود شود و در زمان نباشد مانند کون و فساد و مماسه و لامماسه و نظائر آن که یکباره و دفعةً موجود میشوند و گاهی بعکس امکان دارد که زمان ظرف وجود چیزی باشد که آن چیز ممکن نیست در «آن» موجود گردد چنانکه زمان ظرف وجود حرکت و اجزاء حرکت است و محال است که حرکت یا جزئی از آن در «آن» واقع شوند، چرا ظرف وجود نهایت حرکت «آن» است و بدیهی است که ظرف حرکت و نهایت آن خارج از معنی حرکت است. میرداماد در قبسات در بیان حرکت قطعیه و توسطیه باین حقیقت تصریح کرده است چنانکه بعد از تفسیر حرکت توسطیه گوید: با توجه باین اصل که ظرف وجود حرکت و حصول تدریجی اشیاء زمان است نه «آن» ایراد مذکور بر طرف میشود زیرا یک چیز ممکن است در ظرف زمان تدریجاً از قوه بفعل آید و حصول تدریجی که در زمان واقع است ضرری بوحدة متحرك نخواهد داشت تباهی حرکت یا وحدت متحرك در وقتی است که ظرف وجود حرکت «آن» باشد که در این صورت یکی از این دو حقیقت را باید انکار کرد وحدت اسرپیوسته یا حرکت یعنی حصول تدریجی اشیاء چنانکه میرداماد در قبسات گفته است: «لا یصح ان یتوهم ان مفروض یقال له انه اول الوجود وابتداء الحصول علی خلاف الاثر فی الموجودات الدفعیه.»<sup>(۱)</sup> و در همین کتاب در مقام تعریف حرکت قطعیه و شرح ظرف حصول آن میگوید: «هی تدریجیة الوجود غیر قارة الا جزاء انما وعاء هویتها و ظرف حصولها الزمان.»<sup>(۲)</sup>

ملاصدرا در اسفار بعد از انتقاد بر پاسخ بهمنیار در مقام جواب از احتجاج بعدم امکان حصول تدریجی میگوید: «فالحری قلع اساس الاشکال و تخریب بنائه بافشاء وجه الغلط فيه ذلك غیر معسر علی من وفق له بل تیسر لمن خلق له فان وجود الشیئی بتمامه فی الان غیر وجوده فی الزمان اذ قد یکون للشیئی وجود فی الزمان ولیس



وجوده ولا وجود جزء منه فی الان بل وجود نهایی منه و نهاییه الشیئی خارجه عنه لانه عدمه و انقطاعه و وحدة الشیئی لایأبى ذلك اصلاً لان الحركة والزمان ما یجرى مجریهما من الاثوار الضعیفة الوجود التي وجود کل جزء منها یجامع عدم غیره والتدریج فی الحدوث لا ینافی وجود الشیئی الممتد الواحد بتمامه فی مجموع الزمان الذی هو ایضاً متصل واحد شخصی فی نفسه بل انما ینافی وجوده بتمامه او وجود بعض منه فی الان ثم لا یلزم ان یکون لكل حادث ابتداء آنی یوجد هو او جزء منه فی ذلك الان. (۱).

### مأخذ اشتباه

مأخذ اشتباه در احتجاج بعدم امکان حصول تدریجی چنانکه میرداماد در قبسات تحقیق نموده و ملاحظه را هم در اسفار نظریه استاد را تأیید و بتفصیل بیان کرده است آن است که کلمه ابتدا مشترک لفظی است و در اصطلاح حکما بدو معنی آمده است یکی بمعنی طرف و نهایت و دیگر بمعنی «آن» که طرف زمان است و توهم بعدم امکان حصول تدریجی از آنجا پیداه شده است که انتقاد کننده در احتجاج مذکور از کلمه ابتدا بمعنی دوم یعنی طرف زمان را قصد نموده و در استدلال بعدم امکان حصول تدریجی خواسته است حرکت و حصول تدریجی را در ظرف «آن» قرار دهد و چون ممکن نیست یک چیز تدریجاً در «آن» موجود گردد و فقط موجودات قار و امور ثابت اند که یکباره حادث میشوند بدین جهت ناچار شد حصول تدریجی را نا ممکن بدانند و معتقد شود که وجود هر چیز در ظرف «آن» است و آنهم یکباره و دفعی است و حصول تدریجی واقعیت خارجی ندارد اما همانطوری که در پاسخ میرداماد بیان گردید ظرف حرکت و حصول تدریجی، زمان است نه «آن» و یک چیز ممکن است در ظرف زمان تدریجاً از قوه بفعل آید و احتجاج کننده هر گاه از کلمه ابتدا در استدلال بعدم امکان حصول تدریجی بمعنی اول را قصد میکرد بهیچوجه دچار این اشتباه نمیشد زیرا ظرف وجود ظرف حرکت «آن» است و ظرف حرکت و نهایت آن خارج از معنی حرکت میباشد و مانعی ندارد که یکباره و دفعهً حادث گردد. ملاحظه را مأخذ اشتباه را در احتجاج مذکور



چنین بیان کرده است : « وهذا الغلط انما نشاء من اشتراك لفظ الابتداء بين المعنيين متغايرين فان لفظ الابتداء قد يطلق على طرف الشئى ونهايته وقد يطلق على الان الذى يوجد فيه الشئى الدفعى المستمر الذات اولاً والحركة ليست مما يوجد دفعة ثم يستمر فليس لها آن اول الحدوث ولا لجزء منها لان جزء الحركة ايضاً حركة بل لها طرف ونهاية يختص بآن هو منطبق على طرفها. » (۱)

### فصل سوم

#### در بیان تعریف فیثاغورس و بررسی آن

بعضی از حکمای اسلامی در بیان ماهیت حرکت تعریفی به فیثاغورس نسبت داده‌اند و می‌گویند فیثاغورس حرکت را بمطلق غیریت و دگر بودن تفسیر کرده است، این تعریف بر فرض درست بودن مفاد آن مانند تعریف افلاطون چنانکه خواهد آمد عمومیت دارد و تمام انواع تغییر و اقسام دگرگونی‌ها را شامل است. فخر رازی در مباحث المشرقیه تعریف فیثاغورس را چنین بیان کرده است : « و اما فیثاغورس فانها رسمها بالغيرية ولعلها اشارة الى ان حالها فى صفة من الصفات يكون فى كل آن مغائراً لحالها قبل ذلك الان و بعده. » (۲)

بحسب ظاهر تعریف فیثاغورس با هیچیک از تعریفهائی که برای حرکت شده است مطابقت ندارد و حرکت در اجسام گرچه باعث دگر بودن احوال است ولی هر دگر بودنی در عالم حرکت نیست زیرا موجودات وقتی بایکدیگر مقایسه شوند وصف دگر بودن بر همه آنها صدق میکند و میتوان گفت هر جسمی غیر جسم دیگر است با اینکه لازم نیست هر غیرى متحرك باشد. بعضی در مقام پاسخ از انتقاد مذکور گفته‌اند چون حرکت سبب دگرگونی و بدل شدن احوال است فیثاغورس در تعریف بجای سبب یعنی حرکت مسبب یعنی دگر بودن و غیریت را آورده است. بدیهی است

۱- امور عامه اسفار فصل نخستین مربوط بحرکت و سکون ص ۲۱۶ و ۲۱۷

۲- فصل اول از فن پنجم مباحث المشرقیه ج ۱ ص ۴۹



این توجیه دفع اشکال نمیکند و برای لزوم تساوی حد با محدود، تفسیر حرکت بغيریت درست نیست زیرا چنانکه گفته شد و صف دگر بودن از معنی حرکت عامتر است و شامل انواع دگر بودنی هائی است که در وقت سنجیدن بر اجسام عارض میشود.

ابن سینا در طبیعیات شفا بعد از تفسیر حرکت بمذهب ارسطو تعریف فیثاغورس را جزء تعاریف مردود آورده است. او در این کتاب بعد از نقل تعریف فیثاغورس و بیان توجیه آن بنادرستی تعریف مذکور تصریح کرده است چنانکه گوید: «فبعضهم حدها بالغيرية اذا كانت توجب تغير الحال و افادة تغير ما كان ولم يعلم انه ليس يجب ان يكون ما يوجب افادة الغيرية فهو في نفسه غيرية فانه ليس كلما يفيد شيئاً يكون هو اياه ولو كان الغيرية حركة لكان كل غير متحركاً ولو لکن ليس كذلك.» (۱) یعنی بعضی حد حرکت را غیریت گفته اند بواسطه اینکه موجب تغییر حال است و آنچه را بود دگرگون میکند اما ندانستند که آنچه غیرت را میدهد واجب نیست که خودش غیریت باشد و هرچه چیزی را میدهد عین آن چیز نمیشود و اگر غیریت حرکت بود هر غیری متحرك بود و حال آنکه چنین نیست. (۲)

### پاسخ ملاصدرا

ملاصدرا در تألیفات فلسفی سعی کرده است تا دامنۀ وسعت تعریف فیثاغورس و افلاطون را محدود نموده و آنها را با تعریف قدما و جمهور حکما هم آهنگ سازد بدین جهت در بررسی تعریف فیثاغورس اعتراض ابن سینا را که گفته است: «آنچه غیریت را میدهد واجب نیست که خودش غیریت باشد و هرچه چیزی را میدهد عین آن چیز نمیشود و اگر غیریت حرکت بود هر غیری متحرك بود و حال آنکه چنین نیست.» (۳) وارد ندانست و در اسفار در مقام پاسخ از انتقاد ابن سینا میگوید: این ایراد مبتنی بر آنست که حرکت و تغییر همانطوریکه بحسب مفهوم اختلاف

۱- فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا ص ۳۵

۲ و ۳- فصل اول از مقاله دوم ترجمه فن سماع طبیعی ص ۱۰۴



دارند در مرتبه ثبوت با هم مختلف و متفاوت باشند ولی حق آنست که حرکت در مرحله تحقق عین تجدد و نفس تبدل است و بر خلاف گفته ابن سینا یکی علت و دیگری معلول نیست. چرا بواسطه لزوم اختلاف حد با محدود حرکت بحسب مفهوم با تغییر اختلاف دارد ولیکن تغایر مفهومی حرکت و تغییر بهیچوجه موجب تعدد حقیقی و تکثر وجودی آنها نخواهد شد چنانکه در اسفار بعد از نقل ایراد ابن سینا گوید: «اقول ما ذکره الشيخ فی تزییف التعریف الفیثاغورسی من ان الحركة لیست نفس الغیریه وانما هی مفیده الغیریه فلیس بذلک اذا الحركة نفس التجدد والخروج من حالة الی غیره لاسبابه یتجدد الشئی و یشخرج بل نفس خروج الشئی عن حاله نفس غیر یتلهافی التحقق والثبوت وان تغایر فی المفهوم وذلک کاف فی الرسوم.» (۱)

### عقیده مؤلف

بعقیده مؤلف با پذیرفتن این اصل که حرکت عین تجدد و نفس تبدل است ایراد ابن سینا برطرف نخواهد شد زیرا با یکی بودن حرکت و تجدد یکی بودن حرکت با غیریت ثابت نمیشود و چنانکه ابن سینا در طبیعیات شفا بیان کرده است دگر بودن و غیریت گاه معلول حرکت است و گاه ممکن است بدون حرکت و تغییر تحقق یابد چنانکه در وقت مقایسه ممکنات. با اینکه حرکتی در میان نیست و صف غیریت هر یک از آنها صادق است و هر گاه فیثاغورس بجای کلمه غیریت لفظ تجدد یا تغییر و یا نظائر آن را در تعریف حرکت سی آورد ممکن بود بتوجیه ملاحظه را اعتماد کرد ولیکن همانطوری که گفته شد فیثاغورس حرکت را بغیریت تفسیر کرده است که در بعضی از موارد معلول حرکت است. و گویا ملاحظه را به اختلافی که میان دو مفهوم تغییر و غیریت است التفات ننموده و بدین جهت در صدد برآمده است که تعریف فیثاغورس را توجیه نماید ولیکن حق با ابن سینا است و برخلاف گفته ملاحظه را حرکت هم بحسب مفهوم و هم در مرحله ثبوت با غیریت مخالف است و حصول غیریت گاه معلول حرکت و گاه بدون حرکت در وقت سنجش



اشیاء خود بخود بر آنها صدق میکند و بهمین جهت حاجی ملا هادی سبزواری در حاشیۀ اسفار توجیه ملاصدرا را قبول نکرده و آنرا مورد انتقاد قرار داده است چنانکه گوید: «سلمنا ان الحركة هي التغيير لا مابه التغيير لكن التغيير غير الغيرية والتغاير.»<sup>(۱)</sup>

سبزواری بنادرستی تعریف فیثاغورس اعتراف کرده و میگوید تعریف مذکور در حقیقت تبدیل لفظی بلفظ دیگر است و مانند آنست که ماهیت بکلی طبیعی تفسیر شود و در اصطلاح علمی نمیتوان چنین تعریفی را تعریف حقیقی و منطقی دانست و اگر چنانچه در علوم تعریف باعم جایز باشد بهتر آنست که بجای تعریف حرکت بغیریت، حرکت بعشق یا طلب تحدید گردد. در حاشیۀ اسفار در مقام انتقاد بر تفسیر مذکور گوید: «قوله انها عبارة عن الغيرية اذن انها ليست عنده تعريفاً بل تبدیل لفظ بلفظ كالتعبير عن الماهية بالكلي الطبيعي او بالتعین ونحو ذلك والافان ساغ التعريف بالا عم فتعريفه بالطلب والعشق اولی من الغيرية.»

### توجیه سبزواری

سبزواری برای آنکه با ساتید و پیشوایان علم تأدب کرده باشد در حاشیۀ اسفار بعد از انتقاد بر تعریف فیثاغورس در صدد برآمد که بوجهی تعریف مذکور را توجیه نماید بدین جهت در مقام پاسخ از ایراد مذکور میگوید: مقصود فیثاغورس از اینکه حرکت را بغیریت تفسیر کرده آنست که حرکت فصل اخیر عالم مادی و ملاك غیریت این عالم با عالم قدس است باین معنی که در اجسام حالت انتظار است و جسم بوسیله حرکت اندك اندك از قوه بفعل میآید و تدریجاً بکمال مطلوب میرسد در صورتی که تمام استعدادات ذاتی و کمالات شأنی در مجردات بالفعل حاصل است و هیچگونه حالت منتظره‌ای در آنها نیست پس حرکت غیریت است یعنی همانطوریکه مسائل علم طبیعی بسبب حرکت از مسائل علم الهی ممتاز



است همچنین حرکت ملاک فرق میان عالم اجسام و عالم مجردات است و موجودات این دو عالم بسبب داشتن یا نداشتن حرکت از یکدیگر متمایز و مشخص اند و بهمین جهت گفته گوی حکیم الهی در فلسفه اولی در باره موجود بماه و موجودات در صورتی که دانشمند طبیعی جسم را از جهت آنکه در معرض تغییر و حرکت است مورد بررسی قرار میدهد . تأدب سبزواری به فیثاغورس بعد از ایراد بتعریف مذکور چنانست که گوید : « لکن شیمه التأدب مع الا ساتید احسن وح فلی توجیه وجیه الکلامه و هوان یراد ان الحركة هی ملاک الغیریة مع عالم القدس لان احکام السوائیة تدور علیها فلیس هناك حالة انتظاریة و منها قلنا سابقاً ان مناط غیریة العلم الطبیعی مع الالهی الحركة المبین بها الموضوعان و عبر عنها بالشخصی الطبیعی و العجب انهم لم یتفطنوا بمقصوده و الله یقول الحق و هو یرید السبیل . » (۱)

## فصل چهارم

در بیان تعریف افلاطون و عقیده فلسفه

اسلامی درباره آن

افلاطون حرکت را به بیرون آمدن از یکسانی تعریف کرده است و یکسانی آنست که موصوف در زمانهای مختلف بر یک حال باقی باشد . چنانکه از ظاهر این تعریف فهمیده میشود حرکت در نزد افلاطون مطلق بدل شدن و دگرگونی است خواه این دگرگونی و بدل شدن در ذات باشد یا در احوال و اعم از آنکه یکباره در ظرف «آن» حادث گردد مانند کون و فساد و سماسه و یاسماسه و یا اندک در زمان صورت پذیرد مانند انتقال از مکانی بمکان دیگر ، و تغییر در چندی ، یا دگرگونی در چگونگی ، بنابراین تعریف ، متحرك آنرا گویند که احوال یا ذات او در زمانهای سه گانه یکسان نباشد و یکباره یا بتدریج تغییر نماید . بدیهی است که حرکت

۱- حاشیه فصل اول از امور عامه اسفار مربوط بحرکت و سکون ص ۲۱۵



باین معنی عامتر از بیرون آمدن تدریجی است زیرا بیرون آمدن از یکسانی برخلاف تعریف قدما در تمام مقولات موجود است و چنانکه گفته شد شامل دیگر گونیهای است که یکباره در ظرف «آن» حادث میشود و اما بنا به مذهب قدما که حرکت عبارت از: حصول تدریجی اشیاء است بهیچوجه درست نخواهد بود که لفظ حرکت بر اینگونه تبدلات دفعی اطلاق گردد. با توجه به تفسیر مذکور باختصار میتوان گفت لفظ حرکت در نزد افلاطون با مطلق تغییر و بدل شدن مرادف است و بیرون آمدن از یکسانی اختصاص بمقوله ای ندارد و در هر مقوله که فرض گردد امکان پذیر است. چنانکه گفته شد تعریف افلاطون با عقیده جمهور حکما مخالف است و فلاسفه عموماً مفهوم تدریج را در معنی حرکت معتبر میدانند و در بیان انواع حرکت میگویند: حصول تدریجی در مقولات معین است و ممکن نیست در تمام اجناس عالی موجود گردد بهمین جهت اکثر حکمای اسلامی بیرون آمدن از یکسانی را برای بیان ماهیت حرکت کافی ندانسته و در مبحث حرکت تعریف افلاطون را فقط از نظر انتقادی مورد بررسی قرار داده اند.

### عقیده ابن سینا

ابن سینا در فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا بعد از بیان تعریف ارسطو و اختیار آن تعاریفی چند، در ذیل این عنوان «وقد حددت بحدود مختلفة مشبهة و ذلك الا شتبه الامر فی طبیعتها اذا كانت طبیعة لا یوجد ثابتة بالفعل و وجودها فیما یری ان یکون قبلها شیئی قد بطل و شیئی مستأنف الوجود.»<sup>(۱)</sup> یعنی برای حرکت تعریف های جوراجور و مشتهبه آورده اند برای آنکه در طبیعت آن اشتباه کرده اند زیرا طبیعت حرکت بالفعل ثابت نیست و در مواردی که دیده میشود وجودش اینطور است که پیش از آن چیزی بود باطل شد سپس چیزی از سر گرفت. برای بیان ماهیت حرکت ذکر کرده است. تعریف افلاطون و فیثاغورس جزء همین تعاریف است و بیرون آمدن از یکسانی در این فصل در شمار تعریف های نادرست و تفسیرهای مردود



آورده شده است چنانکه گوید : « و قيل انها خروج عن المساوات كان الشبّات على صفة واحدة مساوات للا مربا لقياس الى كل وقت يمر عليه وان الحركة لا يتساوى نسبة اجزائها و احوالها الى الشئى فى ازمّة مختلفة فان المتحرك فى كل آن له اين آخر والمستحيل له فى كل آن كيف آخر. » (۱) يعنى بعضى گفته اند حرکت بدرشدن از یکسانی است باین معنی که بریک صفت ماندن چیزی یکسان بودن او است نسبت بهر زمانی که بر او بگذرد و حرکت در زمانهای مختلف نسبت اجزاء و احوالش بچیزی یکسان نیست زیرا که متحرك در هر آنی در مکان دیگری است و آنچه تغییر حال می یابد در هر آنی کیفیت دیگری دارد. (۲)

ابن سینا بعد از نقل تعریف افلاطون و شرح اجزاء آن در مقام انتقاد اجمالی بر تفسیر مذکور گوید : « وهذه رسوم انما دعى اليها الاضطرار وضيق المجال ولا حاجة الى التطويل فى ابطالها ومناقضها فان ذهن السليم يكفيه فى تزييفها ما قلنا. » (۳) يعنى اين تعريفها را از روی ناچاری و تنگدستی کرده اند و برای رد و ابطال آنها حاجت بسخن فراوان نداریم و آنچه گفتیم در رد آنها برای ذهن سليم کافی است. (۴) فخر رازی در مباحث المشرقیه بعد از نقل تعريف قدما و اختيار آن بدون آنکه بوجه ضعف تعريف افلاطون اشاره کند آنرا عیناً ذکر کرده است چنانکه گوید : « واما افلاطون فانها رسمها بانها خروج عن المساوات اى كون الشئى بحيث لا يكون حاله فى «آن» مساويا لحاله قبل ذلك الان و بعده. » (۵) يعنى افلاطون حرکت را به بیرون آمدن از یکسانی تعريف کرده است و معنی بیرون آمدن از یکسانی آنست که حال شئی در زمانهای مختلف تفاوت کند.

۱ و ۳ فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا ص ۳۵

۲ و ۴ ترجمه فن سماع طبیعی شفا ص ۱۰۴

۵ - فصل اول از فن پنجم مباحث المشرقیه ج ۱ ص ۵۴۱



### عقیده ملاصدرا

ملاصدرا در اسفار بعد از بیان تعریف افلاطون و فیثاغورس بعین آنچه در مباحث المشرقیه مذکور است سعی نموده تا با نوعی توجیه میان تعریف قدما و افلاطون هم آهنگی و تساوی برقرار نماید. او مدعی است که از یکسان نبودن حال شیئی در زمانهای مختلف معنی تغییر تدریجی فهمیده میشود زیرا وقتی حال یک چیز در هر زمانی مخالف با حال او در زمان دیگر باشد از جهت آنکه تجدد احوال بیک امر پیوسته تعلق دارد ناچار وقوع آنها تدریجی است. بعقیده او افلاطون از حرکت و حصول تدریجی اشیاء به بیرون آمدن از یکسانی تعبیر نموده است. ملاصدرا در اسفار در مقام توجیه تعریف افلاطون و فیثاغورس گوید: «یمكن توجیه كلاهما بما يدل على تمام التعريف من اخذ التدریج الا اتصالیه فيه فان الشیئی اذا كان حاله فی كل حين فرض مخالفاً لحاله فی حين الاخر قبله او بعده كانت تلك الاحوال المتتالية اسوراً متغايرة تدریجیة على نعت الوحدة والا اتصال فافلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساوات و فیثاغورس عبر عنه بالغيرية والمقصود واحد.» (۱)

### عقیده مؤلف

ظاهراً نمیتوان تأویلی که ملاصدرا برای تعریف افلاطون و فیثاغورس پیشنهاد کرده است قبول کرد زیرا بیرون آمدن از یکسانی عام است و شامل همه انواع دگرگونیها است، خواه آن دگرگونی یکباره در «آن» واقع شود یا در ظرف زمان تدریجاً تحقق یابد. ملاصدرا برای آنکه وسعت دامنۀ تعریف افلاطون را محدود نماید چنانکه خود در توجیه مذکور اعتراف کرده است معنی تدریج اتصالی را بر آن اضافه نمود و با این عمل خود خواسته است موافقت کامل میان تعریف افلاطون و تفسیر قدما برقرار سازد ولیکن حقیقت امر آنست که بیرون آمدن از یکسانی معنی عامی دارد و تغییر دفعی مانند کون و فساد و ماسه و لاماسه و همچنین تغییر تدریجی را شامل است و هیچ ضرورتی ایجاب نمیکند که با تمسک بچنین توجیهی هماهنگی



میان دو تعریف فراهم گردد. گذشته از اینکه جمع کثیری از فلاسفه اسلامی مانند ابو یوسف یعقوب بن اسحق کندی و ابونصر فارابی و نویسندگان رسائل اخوان الصفا و ناصر خسرو و دیگران چنانکه در همین فصل بیان خواهد شد در تفسیر حرکت با افلاطون هم عقیده هستند و حرکت را بمعنی وسیع بمطلق و گرگونی و تبدل تعریف کرده اند، جای بسی تعجب است که ملاحظه را بعد از بیان توجیه مذکور بابن سینا اعتراض کرده و در مقام تفاخر میگوید: ابن سینا باین نکته التفات ننموده چنانکه بعد از تأویل تعریف افلاطون و فیثاغورس در این باره چنین گوید: «ولا یرد علیهما ان کلاً من هذین المعنیین امر بسیط لا یعقل فیه الاّ متداد و الاّ اتصال ولیس شیئی منهما تمام الحقیقة الحركة لکن الشیخ لم یلتفت الی التوجیه المذكور.»<sup>(۱)</sup>

### عقیده کندی

کندی در اکثر تألیفات و رسائل فلسفی حرکت را بمطلق بدل شدن و دگرگونی تعریف کرده است و بهمین جهت کون و فساد را دو نوع از انواع ششگانه حرکت قرار داده چنانکه در رساله فلسفه اولی در مقام تفسیر حرکت و بیان اقسام آن گوید: «الحركة هی تبدل ما فتبدل مکان اجزاء الجرم و مرکزہ او کل اجزاء الجرم فقط هی الحركة المکانیة و تبدلها المکال الذی ینتهی الیه الجرم بنهایاته اما بالقرب من مرکزہ و اما بالبعد منه هو الریو و الاّ ضمحلّال و تبدل کیفیاته المحمولة فقط هو الاّ ستحالة و تبدل جوهره هو الکون والفساد.»<sup>(۲)</sup>

کندی، در رساله «فی وحدانیة الله و تناهی جرم العالم» مانند رساله فلسفه اولی حصول تدریجی را در معنی حرکت معتبر ندانسته و بعد از تعریف حرکت ببذل شدن احوال و دگرگونی مطلق، کون و فساد را جزء انواع حرکت برشمرده است چنانکه در این رساله در بیان ماهیت حرکت و شرح انواع آن گوید: «والحركة هی تبدل الاّ حوال فتبدل مکان کل اجزاء الجرم فقط هو الحركة المکانیة و تبدل

۱- فصل اول مربوط ب حرکت و سکون از امور عامه اسفار ص ۲۱۵

۲- رساله فلسفه اولی جزء اول ص ۱۱۷



مکان نهاییاته اما بالقرب من مرکزہ او با لبعدمنه هو الربو و الاً ضمحلالات و تبدل کیفیاتہ المحمولة فقط هو الاً ستحالة و تبدل جوهره هو الكون والفساد. (۱)

با مطالعه رسائل و نوشته های کندی بطور کلی میتوان گفت: کندی با افلاطون در تفسیر حرکت و بیان اقسام آن هم عقیده است. او بر خلاف قدماء و جمهور فلاسفه اسلامی معنی تدریج و اندک اندک را در حقیقت معنی حرکت معتبر نمیداند و در بیشتر رسائل مانند رساله حدود و رسوم (۲) و رساله فی الاًبانه عن العلة الفاعلة القریبة للكون والفساد (۳) و رساله فی الاًبانه عن سجود الجرم الاقصى و طاعة الله عزوجل (۴) و رسائل دیگر، مانند افلاطون حرکت را بدگرگونی مطلق و تبدل احوال تعریف کرده است و چنانکه گفته شد همیشه در بیان شرح اقسام حرکت کون و فساد را دو نوع حرکت ذکر می کند. در رساله فی الاًبانه عن العلة الفاعلة القریبة للكون والفساد، در مقام بیان حصر انواع حرکت گفته است: «انه قد تبين بالاقاویل البرها نية ان كل حركة اما ان تكون مكانية اوربوية او اضمحلالية او استحالية او كونا و فسادا.» (۵)

کندی عقیده دارد که در تمام اشیاء مادی پنج جوهر موجود است و آن پنج جوهر عبارتست از: ۱- هیولی ۲- صورت ۳- مکان ۴- حرکت ۵- زمان و بهمین جهت در رساله جواهر خمسہ حرکت را چهارمین جوهر موجود در تمام اشیاء مادی معرفی کرده است چنانکه گوید: «اما الاًشیاء التي تكون في كل الجواهر فخمسة احدها هو الهیولی والثانی هو الصورة والثالث هو المكان والرابع هو الحركة والخامس هو الزمان.» (۶)

۱- رساله یعقوب بن اسحق الکندی الی علی بن الجهم فی وحدانية الله و تناهی جرم العالم

ص ۲۰۴

۲- رسائل کندی ص ۱۶۷

۳- رسائل کندی ص ۲۱۵ و ۲۱۶

۴- رسائل کندی ص ۲۵۸ و ۲۵۹

۵- رسائل کندی ص ۲۱۵-۲۱۶

۶- رساله الجواهر الخمسة جزء دوم ص ۱۴



کندی نخستین فیلسوفی است که بر خلاف ارسطو بحدوث عالم عقیده داشته است او در غالب نوشته‌های خود سعی نموده تا با قاضیه برهان حدوث عالم و تناهی جرم و حرکت و زمان را اثبات نماید. بعقیده کندی میان حرکت و جرم و زمان در وجود تلازم است بهمین جهت بنظر او تناهی یکی از آنها دلیل بر تناهی دوتای دیگر است. او برای اثبات تلازم میان حرکت و جرم و زمان بیان مشابهی دارد که در اکثر تألیفات فلسفی عیناً آنرا تکرار میکند. در رساله فی وحدانیه الله و تناهی جرم العالم. در بیان تلازم میان جرم و حرکت و زمان گوید: «ولا جرم بلا زمان لان الزمان هو عدد الحركة اعني انه مدة تعدها الحركة فان كانت حركة كان زمان وان لم تكن حركة لم يكن زمان والحركة انما هي حركة الجرم فان كان جرم كانت حركة وان لم يكن جرم لم تكن حركة.» (۱)

### عقیده فارابی

ابونصر فارابی در رساله مسائل متفرقه ماهیت حرکت را مورد تفسیر قرار داده است. بعقیده فارابی حرکت اسم مشترك نیست زیرا بر انواع مختلف تغییر مانند انتقال مکان و دگرگونی در کیف و تغییر در کم و کون و فساد و نظائر آن، بتقدیم و تأخیر و شدت و ضعف گفته میشود و انتقال جسم از مکانی بمکان دیگر احق و اولی بنام حرکت است و سایر انواع تغییر بواسطه همانندی بانتقال مکان نام حرکت بر آنها اطلاق میشود. فارابی در این رساله ضمن سؤال و جواب بتشکیک مفهوم حرکت تصریح میکند چنانکه گوید: «وسئل عن الحركة هل هي من الاسماء المشتركة ام هي جنس لتلك المعاني الستة التي يذكرها الحكيم في قاطع غورياس وان كانت جنساً ففي الأجناس العالیه هي (فقال) ليست الحركة من الأسماء المشتركة اذ لا تقال على بعض المعاني التي تحتها باستحقاق اكثر من استحقاق البعض ولا بتقدیم ولا تأخیر والحركة تقال على النقلة باستحقاق مائة ال على الأستحالة (والحکیم) لما وجد الاًستحالة وهي تغيير يعرض للجوهر في كیفیته والزيادة



والنقصان هما تغییران يعرضان للجوهر فی کمیتہ و وجد النقلة وهی تغییر الجوهر فی مکانہ شبه تلك التغيرات بهذا التغير فسمى الجميع حركة فالنقلة اذا اولى بهذا الاسم واقدم وهذه الباقية اشد تأخيراً فيه و اقل استحقاقاً فهي اذاً من الأسماء التي تقال على ما تحتها من المعاني بتقديم وتأخير وليست هي بجنس لما تحتها اذا البعض منها فی الكمية والبعض فی الكيفية والبعض فی الاين وليس شيئاً من الأجناس يحوی هذه الأجناس الثلاثة.» (۱)

فارابی در رساله مسائل متفرقه بحق اعتراف نمود که تعریف حرکت بحد تمام ممکن نیست زیرا معنای حرکت در بیش از یک مقوله موجود است و بهمین جهت نمیتوان برای حرکت جنسی اختیار کرد که همه انواع تغییر را شامل گردد. او در این رساله حد نداشتن حرکت را به تشکیک معنی آن تعلیل نموده است و میگوید: حرکت بر انتقال در مکان و دگرگونی در کیف و کون و فساد بتفاوت گفته میشود و این انواع تغییر در یک ماهیت جنسی اشتراك ندارند تا بتوان آنها را بحد تمام تحدید نمود ولیکن همینقدر در شناساندن معنی حرکت و بیان ترسیم آن میتوان گفت: حرکت مطلق بیرون آمدن از قوه بفعل است خواه تدریجاً در زمان واقع شود مانند انتقال در مکان و یا دفعةً در «آن» تحقق یابد مانند کون و فساد و ساسه و لاساسه فارابی در رساله مسائل متفرقه معنی تدریج را در ماهیت حرکت معتبر ندانسته و ضمن سئوال و جواب حرکت را بدین نحو ترسیم کرده است چنانکه گوید: «وسئل عن الحركة ما حدها؟ (فقال) ليس للحركة حد لانها من الأسماء المشككة اذهی مقولة على النقلة و الاستحالة والكون والفساد ولكن رسمها ان يقال انها خروج ما هو بالقوة الى الفعل.» (۲)

فارابی برخلاف آنچه در رساله مسائل متفرقه بیان گردید ظاهراً در رساله الدعای القلبية مانند قدما معنی تدریج را در ماهیت حرکت معتبر ندانسته و بهمین جهت اقسام حرکت را در چهار نوع ۱- حرکت در وضع ۲- حرکت در مکان ۳- حرکت



در کم ۴- حرکت در کیف، منحصر کرده و حرکت در جوهر را صریحاً منع نموده است چنانکه در این رساله در بیان انواع حرکت گوید: «وان العارضة للسماویات من الحركة هی الحركة الوضعية فقط والعارضة للأجرام الكائنة الفاسدة هی الحركة المکانیة والکمیة والکیفیة وان اصناف الحركة فی هذه الأربعة وانه لا حركة فی الجوهر.» (۱)

### عقیده ابوزکریا یحیی بن عدی

ابوحیان توحیدی در المقابسات از ابوزکریا یحیی بن عدی شاگرد فارابی تفسیری برای حرکت در ذیل این عنوان «فی ان صورة الحركة واحدة وان وجدت فی مواد كثيرة» ذکر کرده است از مثالهایی که ابوزکریا برای بیان انواع حرکت میآورد پیدا است که حرکت بعقیده او بمعنی مطلق تغییر و دگرگونی است خواه یکباره در «آن» باشد و یا اندک اندک در زمان تحقق پذیرد. ابوزکریا معتقد است که حرکت در تمام ممکنات مانند وجود دارای یک صورت و یک حقیقت است و چنانکه وجود در نظر قائلین بوحدت آن یکی بیش نیست و اختلاف موجودات باعتبار حدود هستی آنها است همچنین حرکت در تمام عالم وجود یک حقیقت و یک صورت دارد ولیکن فلاسفه و اهل لغت بر حسب اختلاف موارد و تفاوت جاهائی که این حقیقت جلوه گری میکنند بتناسب در هر جا نام خاصی بر آن اطلاق کرده اند مثلاً حرکت در جوهر را کون و فساد و حرکت در کم را نمو و نقصان و حرکت در کیف را استحاله و حرکت در آتش را زبانه و حرکت در هوا را باد و حرکت در آب را موج و حرکت در زمین را زلزله و حرکت در چشم را طرف و حرکت در ابرو را اختلاج و حرکت در زبان را منطق و حرکت در نفس را بحث و حرکت در عقل را اضائه و بالأخره حرکت در تمام عالم وجود را شوق بذات حق تعالی نامیده اند، بدیهی است که حرکت بمعنای فلسفی یعنی خروج تدریجی از قوه بفعل که بادعای ابن سینا مورد اتفاق حکمای قدیم است بهیچوجه شامل این همه انواع تغییر و اقسام دگرگونی ها نخواهد



بود و حرکت بمعنای مطلق تغییر است که در هر جا بنام خاص واسم معینی موسوم میباشد. ابوحنیفان توحیدی تحقیق ابوزکریا یحیی بن عدی را درباره ماهیت حرکت و شرح انواع آن در المقایسات چنین بیان کرده است: قال یحیی بن عدی الحركة صورة واحدة لكنها توجد في مواد كثيرة و محال مختلفة و بحسب ذلك تولى اسماء مختلفة و قد یظن من اجلها انها ليست واحدة وان لها اخوات و نظائر و البحث الفلسفی قد قرن واحدة بواحدة على ما دل الأسم عليه فی الأصل و ذلك انه يقال الحركة كون و فساد و نمو و نقصان و استحالة و اسكان و انما تباينت هذه الأسماء لمعان تحققت فی النفس بالأعتبار الصحيح فالحركة فی النار لهب و فی الهواء ریح و فی الماء موج و فی الأرض زلزلة هذا باب كما ترى قد حصل الأستقصاء ولم یغادر منه شیئی ثم ان الحركة بعد ذلك فی العین طرف و فی الحاجب اختلاج و فی اللسان منطوق و فی النفس بحث و فی القلب فکر و فی الانسان استحالة و فی الروح تشوف و فی العقل اضائة و استضاءة و فی الطبيعة كون و فساد و فی العالم باسرة شوق الی الذی به نظامه و بوجوده قوامه و الیه توجهه و به تشبهه و نحوه تولیه و تدلله. « (۱)

### در رسائل اخوان الصفا

در رسائل اخوان الصفا حرکت بمعنی مطلق تغییر آمده است. و ظاهراً نویسندگان این کتاب معنی تدریج را در ماهیت حرکت معتبر ندانسته و بهمین جهت کون و فساد را دو قسم از انواع ششگانه حرکت قرار داده اند چنانکه در قسمت طبیعیات در بیان انواع حرکت مذکور است: « فصل فی اقوال حکماء فی ماهیة الحركة فنقول ان الحركة يقال على ستة وجه الكون والفساد والزيادة والنقصان والتغيير والنقلة. » (۲)

### عقیده ابو یعقوب سجستانی

ابو یعقوب سجستانی مانند بسیاری از حکمای فرقه اسماعیلیه معنی تدریج و

۱- المقایسات ابوحنیفان توحیدی مقایسه ۴۹ ص ۲۲۵

۲- رسائل اخوان الصفا ج ۲ ص ۱۳ - ۱۷



حصول اندك اندك را در ماهیت حرکت معتبر ندانسته و بهمین جهت در كشف المحجوب در ذیل این عنوان: « جستار دوم در آنك حرکت نفس گردآور همه حرکات است » کون و فساد را دو قسم از انواع حرکت قرار داده است چنانکه گوید: « آگاه باش کی حرکتها شش است دو حرکت از آن حرکت کون و فساد است حرکت کون چون بودن چیزها و حرکت فساد چون تباه شدن چیزها و دو حرکت از آن چون حرکت افزونی و حرکت کمیت و دو حرکت دیگر یکی حرکت استحالت است و یکی حرکت انتقال چنانکه چیزی از مکان دیگر شود. » (۱)

### عقیده ناصرخسرو

ناصر خسرو حصول تدریجی را در ماهیت حرکت معتبر ندانسته و مانند افلاطون حرکت را بمطلق دیگر گونی و گونه‌ای از گونه‌های بدل شدن تعریف کرده است بهمین جهت در تألیفات فلسفی مانند جامع الحکمتین و زاد المسافرین کون و فساد را دو قسم حرکت می‌شمارد چنانکه در زاد المسافرین در مقام تعریف حرکت و شرح اقسام آن گوید: « حد حرکت حکما بدل شدن ذات چیزی نهاده‌اند که مراوراثات است بگونه از گونه‌های بدل شدن و گفته‌اند که حرکت بر شش روی است دوازده اندر جوهر است و دو اندر کمیت است و دوازده کیفیت است اما آندو حرکت که اندر ذات جوهر است کون و فساد است و کون پدید آمدن چیزی است از طبایع بصورت بودش و فساد بازگشتن چیزی است از صورت بودش سوی طبایع اما آندو حرکت که اندر کمیت است چون زیادت پذیرفتن چیز است اندر ذات او و کمی از مقدار او اما آندو حرکت که اندر کیفیت است مران را عرضی گویند یکی از آن دیگر گونه شدن چیز است بصورت، چون سیوه که از سبزی سیاه شود، و دیگر از آن گشتن حال چیز است بمزه، چون ثمر ترش که شیرین شود باستحالت، یا گرم که بطبع سرد شود، و جز آن، و مرآندو حرکت عرضی را تغییر و استحالت گویند. » (۲)

۱- رساله كشف المحجوب مقالت سوم اندر خلق ثانی جستار دوم ص ۲۹-۳۱

۲- زاد المسافرین . قول ششم اندر حرکت و انواع آن ص ۳۹ . جامع الحکمتین در



### عقیده فخر رازی

فخر رازی برخلاف آنچه در مباحث المشرقیه مذکور است در المسائل الخمسون در بیان سبب حدوث عالم حرکت را بمطلق انتقال از حالی بحال دیگر تعریف نموده است. و ظاهر این تعریف عام است انتقال دفعی و تدریجی هر دو را شامل میشود چنانکه گوید: «الحجة الاولى وهي ان الحركات حقیقتها وماهيتها انتقال من حالة الى حالة فالحركة مسبوقة بالحالة المنتقل عنها فاذا حقیقة الحركة يقتضي المسبوقية بالغير و حقیقة الازل لا يقتضي المسبوقية بالغير فالجمع بين الحركة والازل محال.» (۱)

با نقل اقوال و ذکر عقاید بعضی از فلاسفه اسلامی درباره حرکت و بیان اقسام آن معلوم گردید که جمعی از حکما مانند کندی و فارابی و حکمای اسمعیلیه برخلاف ادعای ابن سینا در تعریف حرکت با افلاطون هم عقیده بوده اند و این جماعت چنانکه ملاحظه شد بعد از تفسیر حرکت بمطلق تغییر و گونه ای از گونه های بدل شدن در مقام بیان شرح انواع حرکت. بواسطه معتبر ندانستن معنی تدریج را در ماهیت آن عموماً کون و فسا را دو قسم از انواع ششگانه حرکت برشمرده اند.

### فصل پنجم

#### در بیان تعریف ارسطو و بررسی آن

چنانکه در فصل دوم از گفتار اول بیان نمودیم ارسطو تعریف قدما را قبول نداشته و معتقد بود که نمیتوان حرکت را بخروج تدریجی از قوه بفل تحدید کرد زیرا تصور معنی تدریج بدون فهم معنی زمان ممکن نیست و زمان و «آن» هم بمقدار حرکت تعریف شده است بنا بر این اگر چنانچه در تفسیر حرکت تدریج یا نظائر آن آورده شود تعریف حرکت دوری خواهد شد و برای احتراز از دوری شدن تعریف لازم است کلمه تدریج و لا دفعه



و مانند آن در تعریف حرکت حذف گردد و بهمین جهت ارسطو برای بیان ماهیت حرکت تعریف دیگری پیشنهاد کرده است که اکثر حکمای اسلامی آنرا قبول کرده اند. ابن سینا در طبیعیات شفا بعد از بیان تعریف قدما بعات عدول ارسطو از تعریف مذکور اشاره کرده است چنانکه گوید: «لکن جمیع هذه الرسوم يتضمن بياناً دورياً خفياً فاضطر مفيدنا هذه الصناعة الى ان سلك نهجاً آخر.»<sup>(۱)</sup>

### علمت نا ممکن بودن تعریف حرکت

هر کس اجمالاً از لفظ حرکت تصویری دارد و میداند که حرکت غیر از سکون است و بوجود آن در خارج اذعان می کند ظاهراً بهمین جهت بعضی از دانشمندان اسلامی مانند شیخ اشراق معنی حرکت را بدیهی و مستغنی از تعریف دانسته اند ولیکن معذک مشاهده میشود که حکما در تعریف حرکت اختلاف کرده و در بیان ماهیت آن سخت بزحمت افتاده اند و جمعی از حکما بنا ممکن بودن تعریف حرکت بحد تام اعتراف کرده اند.

فارابی در رساله مسائل متفرقه وقتی از او سؤال میشود حد حرکت چیست؟ در پاسخ میگوید: حدی برای حرکت نیست ولیکن میتوان آنرا به بیرون آمدن از قوه بفعل ترسیم کرد، چنانکه گوید: «وسئل عن الحركة ما حدها؟ فقال ليس للحركة حد... ولكن رسمها ان يقال انها خروج ما هو بالقوة الى الفعل.»<sup>(۲)</sup>

ابن رشد هم در سماع طبیعی تصریح کرده است که نمیتوان حرکت را یکی از سه طریق معروف در علم منطق برهان تام و نتیجه برهان و مبدا برهان تحدید نمود چنانکه گوید «وبالجملة فليس فيه شيء يجري مجرى مبدا برهان و نتيجة برهان ولا جميع اجزائه مجهولة الوجود للحركة حتى يكون نتيجة برهان.»<sup>(۳)</sup> . بنابراین لازمست در اینجا مختصری بعلمت دشواری تعریف حرکت اشاره گردد. پس گوئیم

۱- طبیعیات شفا ص ۳۵

۲- رساله مسائل متفرقه ص ۱۲

۳- سماع طبیعی ص ۲۱



سبب ناممکن بودن تعریف حرکت بعد تام آنست که حرکت حقیقت غیر قاراست و به تشکیک در بیشتر از یک مقوله موجود میباشد و باتفاق اکثر حکما انواع مختلف آن در مقوله «این» و «کم» و «کیف» و «وضع» و در نزد بعضی در مقوله «جوهر» هم بتقدیم و تأخیر و شدت و ضعف وجود دارد. بدین جهت تحصیل جنس عالی برای حرکت ممکن نیست و هیچیک از مقولات دهگانه بتنهائی صلاحیت ندارند در مقام تحدید جنس عالی حرکت واقع شوند. و چنانکه در فصل چهارم از گفتار اول اشاره گردید همین امر موجب اشکال و سبب اختلاف حکما در تعریف حرکت شده است.

فارابی در رساله مسائل متفرقه ناممکن بودن تعریف حرکت را بنداشتن جنس عالی تعلیل کرده است آنجا که گوید: «فهی اذا سن الاسماء التي تقال على ما تحتها من المعاني بتقدیم و تأخیر ولیست هی بجنس لما تحتها اذ البعض منها فی الكمية والبعض فی کیفیة والبعض فی الاین ولیس شیئی من الاجناس یحوی هذه الاجناس الثلاثة.» (۱)

ابن رشد در سماع طبیعی بداخل نبودن حرکت در یکی از مقولات دهگانه تصریح کرده و همین امر را سبب دشواری تعریف حرکت ذکر کرده است چنانکه گوید: «فنقول انه قد یظهر انا لسنا نقدر ان ندخلها تحت جنس واحد من الاجناس العشرة بل تجدها فی الاین وهی المسماة نقلة وفی کیف وهی المسماة استحالة وفی الكم وهی المسماة نمواً ونقصاً ولنزل هی هنا ایضاً ان المسمى فی الجوهر کوناً وفساداً حركة الی ان نبین هذا فیما بعد.» (۲)

### جنس عالی حرکت

ارسطو قبل از فارابی و ابن سینا بتعسر تعریف حرکت التفات نموده و بعد از انتقاد بر تعریف قدما در مقام بیان ماهیت حرکت بجای یکی از مقولات دهگانه

۱- رساله مسائل متفرقه ص ۱۳

۲- سماع طبیعی ص ۲۱-۲۲



بناچار مطلق موجود را جانشین و قائم مقام جنس عالی قرار داده و حرکت را بکمال تعریف کرده است. چنانکه ابن رشد در بیان تعریف ارسطو بعد از تصریح بداخل نبودن حرکت در یکی از مقولات دهگانه گوید: «واذا ظهرت افعالها داخلية تحت مقولة اكثر من واحدة فبين ان جنسها العالي هو الموجود.» (۱)

### جنس متوسط حرکت

چنانکه در فصل دوم این مقاله بیان کردیم موجود بر دو قسم است یکقسم موجودی که کمال محض است و هیچگونه استعداد و قوه در او نیست و هر فعلیت و کمالی که برای او ممکن باشد بالفعل حاصل است مانند ذات واجب تعالی و موجودات مجرد از ماده و قسم دیگر موجودی که بعضی کمالات در آن فعلیت یافته و پاره‌ای دیگر بحالت امکان و قوه باقی است مانند بذرباتات و هسته میوه هسته دار که حرکت میکنند تا قوه‌ای که درو هست فعلیت یابد و درخت شود. بعقیده ارسطو موجود ممکن که در او حالت انتظار میباشد بمنزله جنس متوسط است برای حرکت و بهمین جهت در موجود مجرد از ماده حرکت نیست.

ابن رشد در سماع طبیعی بعد از تقسیم موجود بر سه قسم کمال محض و قوه و امکان محض و مخلوط از هر دو بعلمت عدم التفات قدما بتعریف حرکت اشاره کرده و میگوید قدما بموجودی که از جهتی بالفعل و از جهت دیگر بالقوه است توجه نکرده اند و بدین جهت تعریف حرکت بر آنها پوشیده مانده است. و نتوانستند دریابند موجود ممکن که در او حالت انتظار است برای حرکت بمنزله جنس متوسط میباشد چنانکه گوید: «الموجود بما هو موجود ينقسم الى ما هو بالفعل والكمال المحض والى ما هو بالقوة والا مكان المحض والى ما هو متوسط بينهما و هو كالمؤلف مما بالكمال و مما بالقوة قدما خذ من كل بقسط وهذا القسم هو الذي كان قد غفله القدماء عند النظر في امر الحركة ولذلك خفي عليهم حدها وبين عند ادنى تأمل ان الحركة



داخله تحت هذا الجنس المتوسط وانه منطوع عليها. « (۱)

درموجود ساکن دوقوه و درمتحرك يک قوه است.

اکنون که جنس متوسط حرکت بدین نحو تعیین گردید ارسطو برای تکمیل تعریف و بیان سایر قیود. سیگوید هرچه حصولش برای موجود موصوف ممکن باشد وجودش کمال و فعل و عایشش قوه و نقص است. بنا براین موجودی که دارای حالت منتظره است اگر در مکانی معین و یا بر حالتی خاص و یا دارای امتدادی مشخص و معلوم باشد و در عین حال ممکن و جائز باشد که در حالت و یا امتداد و یا مکان دیگر واقع گردد درین وقت دارای دوقوه است یکی امکان توجه بمقصد و دیگر رسیدن بآن پس ساداسی که جسم ساکن است و هنوز بمقصد رونکرده در آن دوقوه است که میتواند فعلیت یابد و همینکه بمقصد توجه کند قوه اول فعلیت یافته و کمال میشود و اما قوه دوم که غایت حرکت است فعلیت نیافته و بحالت امکان وقوه باقی است. بنا بعقیده ارسطو در تعریف حرکت میتوان گفت «حرکت کمال است برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است.»

### بیان فایده قیود تعریف ارسطو

کمال بودن حرکت برای موجود متحرك ظاهر است زیرا بسبب حرکت امکان توجه بمقصد فعلیت می یابد و نخستین قوه بدین نحو کمال میشود و قید «برای آنچه بالقوه است» در تعریف ارسطو برای تعیین نوع موجودی است که حرکت در آن واقع است زیرا موجودات چنانکه در فصل دوم بیان نمودیم باعتبار دارا بودن تمام کمالات ممکنه و عدم آن بر دو قسم اند و قسم سوم که موجودی از هر جهت قوه باشد ممکن نیست و ناچار موجود با صدق وصف وجود کمال و فعلیت ای خواهد داشت. ارسطو با آوردن قید «برای آنچه بالقوه است» در تعریف حرکت خواست نوع موجودی را که حرکت در آن امکان پذیر است مشخص و معلوم نماید و چون غایت حرکت رسیدن بکمالی است که هنوز حاصل نشده، ناچار حرکت



در موجودی خواهد بود که حصول کمالات شأنی در آن ممکن باشد مانند غوره که حرکت میکند تا قوه‌ای که در او هست بفعلیت برسد و شیرین و انگور گردد ولی موجودی که هیچگونه حالت منتظره‌ای ندارد و تمام کمالات ممکنه بالفعل درو موجود است مانند سجدات از ماده بهیچوجه حرکت در آنها تصور نخواهد شد پس همانطوری که گفته شد (قید برای آنچه بالقوه است) بمنزله جنس متوسط است، و موجود متحرك باید قابل و مستعد رسیدن بمقصد باشد و اسوری که در آنها حرکت است مسلماً دارای وصف مذکورند.

اما فایده قید اخیر در تعریف حرکت (یعنی از جهت این که بالقوه است) آنستکه مفهوم (کمال برای آنچه بالقوه است) عام است و اختصاص بمعنی حرکت ندارد و علاوه بر حرکت کمالات دیگر را نیز شامل است زیرا همانطوریکه حرکت برای جسم متحرك کمال است صورنوعیه و وصول بمقصد هم برای موجود ممکنی که بمقصد نرسیده است کمال میباشند.

ارسطو برای مانعیت تعریف و اخراج صورنوعیه و بیرون کردن وصول بمقصد از تعریف حرکت قید اخیر را بر تعریف خود اضافه کرده است و با افزودن این قید، صورنوعیه و همچنین وصول بمقصد با این که برای موجود ممکن متحرك کمال اند از تعریف حرکت خارج شدند. زیرا صورت نوعیه برای جسم متحرك مطلقاً کمال است خواه رسیدن بمقصد بالقوه باشد یا بالفعل و وصول بمقصد هم برای جسم کمال است از جهت آنکه رسیدن بمطلوب فعلیت یافته است ولیکن کمال بودن حرکت برای جسم متحرك از جهت آنست که رسیدن بمقصد بالقوه است. و دلیل برین که صورت نوعیه برای جسم متحرك مطلقاً کمال است آنستکه اگر صورت نوعیه مانند حرکت برای جسم متحرك از جهت آن کمال باشد که رسیدن بمقصد بالقوه است دو محذور پیش می‌آید یکی آنکه بنابراین فرض لازم است قوه موجود در متحرك بسبب صورت نوعیه فعلیت یابد و حال آنکه باتفاق حکما فعلیت یافتن و امکان شدن قوه در متحرك بسبب حرکت است. و دیگر آنکه اگر صورت نوعیه برای جسم متحرك



از این جهت کمال باشد میبایست صورت نوعیه مانند حرکت بعد از رسیدن متحرك بکمال مطلوب معدوم گردد. و از این که صورت نوعیه بعد از وصول بمقصد باقی است و حرکت بعد از آن معدوم میشود میتوان نتیجه گرفت که صورت نوعیه برای جسم متحرك مطلقا کمال است ولیکن کمال بودن حرکت چنانکه گفته شد از جهت آنست که رسیدن بمقصد بالقوه است و همینکه بمقصد رسید کمال دوم حاصل شده و حرکت پایان می یابد.

ابن رشد در سماع طبیعی بعد از نقل تعریف ارسطو فایده قید حیثیت را بیان کرده و میگوید قید اخیر احترازی است و برای اخراج وصول بمقصد و نهایت حرکت در تعریف آورده شده است چنانکه گوید: «وانما اشترط فيه من جهة ما هو بالقوة لانه فصل الحركة الخاص الذي يحفظ وجودها على جهة ما يحفظ فصول الموجودات وجودها لان الكمال كما قلنا صنفان اما كمال محض لا يكون فيه شيء من القوة اصلا وهو نهاية الحركة الذي اذا بلغت كفت وفسدت و ذلك مثل الابيض يتحرك الى ان يصير اسود والنحاس يتحرك الى ان يصير تمثالا و اما كمال يحفظ ما بالقوة ولا يوجد الا بوجود القوة مقترنة به و هذا المعنى هو المسمى حركة ولذلك قد يظهر ان الحركة من الامور المتصلة لانه متى وقفت و تعين منها جزء يمكن ان يشار اليه فقد بطل فصالحا الخاص بها و وجد الصنف الاخر من الكمال المحض وان تحركت بعده فانما ذلك من جهة مالها قوة اخرى.»<sup>(۱)</sup>

تهانوی در کشاف اصطلاحات الفنون در بیان فوائد قیود تعریف ارسطو گوید: «و بقید الاول تخرج الكمالات الثانیة و بقید الحیثیة المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعنى الصور النوعية لانواع الاجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات أولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحیثیة بل مطلقا لان تحصیل هذه الانواع والجسم المطلق فی انفسها انما هو بهذه الصور و ماعداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحیثیة فقط وذلك لان الحركة فی



الحقیقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية و انما اتصفت بالاولية لاستلزامها ترتب کمال آخر علیها بحيث يجب كونها بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال و كونه بالقوة لاسعها. (۱)

### حرکت با سایر کمالات بد داشتن دو خاصیت ممتاز است

چون ماهیت حرکت جزئیادی و توجه بغير معنی دیگری ندارد بدینجهت با سایر کمالات بد داشتن دو خاصیت ممتاز است یکی آنکه حرکت برخلاف سایر کمالات در موجودی تحقق خواهد یافت که در او حالت منتظره‌ای باشد تا بسبب حرکت آن کمال متوقع فعلیت یابد و دیگر آنکه وجود این کمال در ممکنات منوط بآنست که چیزی ازو بالقوه در متحرك باقی باشد و متحرك در وقتی متحرك است که بمقصد نرسد و همینکه بمقصد رسید قوه واسکان موجود در آن فعلیت خواهد یافت و حرکت معدوم خواهد شد. اما در سایر کمالات هیچیک از این دو خاصیت‌ای که در حرکت است وجود ندارد مثلاً وقتی نطفه صورت انسان گرفت و کمال شد دیگر بالقوه انسان نیست بلکه بالفعل انسان است و این کمال هم برخلاف حرکت مقصود با لذات است نه آنکه وجود آن برای رسیدن بکمال دیگر باشد. این سینه در شفا در بیان فرق حرکت با سایر کمالات گوید: «حرکت ازین جهت که کمال است با باقی کمالات مشارکست و فرق او با آنها این است که کمالات دیگر چون حاصل شدند بآن واسطه شیئی بالفعل میشود و بعد از آن در شیئی چیزی متعلق بآن فعل بحال قوه باقی نمی‌ماند چنانکه آنچه بالقوه سیاه است همینکه سیاه شد از جمله سیاهی که در خور اوست چیزی در او بالقوه نیست و همچنین مربع چون فعلیت یافت از مربع بودن که در خور اوست چیزی بالقوه ندارد ولیکن متحرك چون بالفعل متحرك شود میتواند گفت از جمله حرکت پیوسته که بآن متحرك است هنوز قوه حرکت دارد و غیر از این حرکتی که دارد باز بالقوه چیزی هست زیرا اگر چیز دیگری بالقوه نباشد که متحرك بواسطه حرکت بآن برسد حرکت نمی‌کند.» (۲)

۱- کشف اصطلاحات الفنون تهانوی ص ۳۷۲

۲- ترجمه سماع طبیعی فصل اول از مقاله دوم ص ۱۰۲-۱۰۳



قطب‌الدین شیرازی در درةالتاج ممیزات حرکت را با سایر کمالات چنانکه گفته شد شرح داده است او در بیان ماهیت حرکت گوید: «و حرکت امری است ممکن الحصول جسم را بس او کمالی باشد جسم را لکن او مفارق غیر خود است از کمالات بآنکه او راهیچ حقیقتی نیست الا تأدی بغیر. و اگر حرکت مطلوب بودی از بهر آنکه حرکت است فقط، حرکات اجسام مختلف نشدندی در جهات و غیر آن، چه آن ترجیح باشد من غیر مرجح بس آنجا مطلوبی ممکن الحصول است تا متأدی شوند بان و مادامی که آن توجه باشد چیزی بقوت باقی باشد چه متحرك وقتی متحرك باشد کی بمقصود نرسیده باشد.» (۱)

فخر رازی پیروی از ابن سینا در مقام بیان تعریف ارسطو حرکت را بکمال تفسیر کرده و آنرا بداشتن دو خاصیت از سایر کمالات ممتاز نموده است چنانکه گوید: (ثم ان المتقدمین) «لما استقبحوا هذا النوع من التعریف سلکوا فی تعریف الحركة نهجاً آخر (فقالوا) الحركة امر ممکن الحصول للشیئی و کل ما یمكن حصوله للشیئی فان حصوله کمال لذلك الشیئی فالحركة اذا کمال لما یمكن ان يتحرك ولکتهاتفارق سائر کمالات من حیث انه لاحقیقة لها الا التأدی الى الغیر والسلوک الیه وما کان كذلك فلا محالة له خاصیتان (احداهما) انه لابد هناك من مطلوب ممکن الحصول لیكون التوجه توجهاً الیه (واخرهما) ان ذلك التوجه مادام موجوداً فقد بقی شیئی منه بالقوة فاذا هویة الحركة متعلقة بان یبقى شیئی منها بالقوة وبان لا یكون الذی هو المقصود من الحركة حاصل بالفعول واما سائر کمالات فلا توجد فیها واحدة من هاتین الخاصتین فان الشیئی اذا کان مربعاً بالقوة ثم صار مربعاً بالفعول فحصول المربعیة من حیث هی هی لا یوجب ان ینقضی و يستعقب شیئاً غیره و ایضاً فعند حصوله لا یبقى منه شیئی بالقوة.» (۲)

۱- مقالات هفتم از فن دوم از جمله دوم درةالتاج ص ۹۹

۲- المباحث المشرقیة ج ۱ ص ۴۸



## تصرف ابن سینا

ظاهراً در میان فلاسفه اسلامی ابن رشد بدون آنکه بکم کردن یا افزودن کلمه‌ای در تعریف ارسطو تصرف کند آنرا عیناً نقل و تفسیر کرده است. او در سماع طبیعی بعد از بیان سبب تعسر تفسیر حرکت و شرح اقسام موجود، تعریف ارسطو را چنین نقل میکند: «ولذلك حدها ارسطو بانها کمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة.»<sup>(۱)</sup> اما ابن سینا برخلاف ابن رشد بعد از لفظ کمال، کلمه اول را بر تعریف ارسطو اضافه نموده و در مقام بیان تعریف حرکت گفته است: حرکت کمال اول است برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است چنانکه در فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا گوید: «فالحركة کمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة.»<sup>(۲)</sup> حکما و متکلمین بعد از ابن سینا مانند بهمنیار و فخر رازی و خواجه نصیر طوسی و شارحین التجرید و ملا سعد تفتنازانی و دیگران بمتابعت از و در بیان تعریف حرکت کلمه اول را بعد از کمال آورده‌اند.

## انتقادی فروغی

مرحوم محمد علی فروغی در حواشی فن سماع طبیعی بعد از شرح تعریف مذکور از جهت آنکه ابن سینا در مقام تحدید حرکت و بیان ماهیت آن از روش ارسطو عدول کرده و لفظ اول را بعد از کلمه کمال آورده بر و انتقاد میکند چنانکه گوید: «ارسطو ذکر از کمال اول نمی‌کند و تعریفی که از حرکت کرده است «کمال آنچه بالقوه است از حیث بالقوه بودن» پس از توضیحی که دادیم معنی این عبارت روشن میشود و خود او چنین توضیح می‌کند که دیواری که هنوز ساخته نشده چیزی است بالقوه و کمال مطلقش دیوار بودن است اما کمال بالقوه بودنش حرکتی است که بسنگ و گچ داده میشود تا دیوار شود حضرت شیخ الرئيس خوب دریافته است که این حرکت کمال اول است اما بعقیده اینجانب خوب نکرده است

۱- سماع طبیعی ص ۲۲

۲- فصل اول از مقاله دوم فن سماع طبیعی شفا ص ۳۵



که لفظ «اول» را در تعریف مزید کرده است و بهتر آنست که همان تعریف ارسطو را نگاه دارد یا اگر میخواست لفظ «اول» را در تعریف بیاورد جمله «از حیث بالقوه بودن» را که از آن مستغنی میشدیم حذف کند و بگوید «حرکت کمال اول است برای آنچه بالقوه است» زیرا که خود او در ابتدای این مبحث گفت که هر چیزی متحرك بودنش گاه بالقوه است و گاه بالفعل پس جمع کردن لفظ «اول» با جمله «از حیث آنکه بالقوه است» تکلفی غیر لازم بلکه مضربوده و عبارت را پیچیده کرده است. (۲)

### پاسخ مؤلف

بعقیده مؤلف برخلاف آنچه مرحوم فروغی گمان کرده است تعریف ارسطو قبل از آنکه ابن سینا در آن تصرف کند ذاتاً مبهم و پیچیده بوده است و بحق باید اعتراف کرد که تصور معنی حرکت برای هر کس به مراتب آسانتر از فهم تعریف ارسطو است. و ظاهراً ابن سینا برای آنکه تعریف ارسطو را از پیچیدگی و ابهام بیرون آورد و آنرا روشن تر بیان کند با افزودن لفظ اول بعد از کمال مبادرت کرده است زیرا همانطوریکه سابقاً بیان شد در متحرك پیش از حرکت دوقوه است که بتدریج فعلیت می یابند یکی امکان توجه بمقصد و دیگر امکان وصول بآن ولیکن همین که حرکت شروع شد و متحرك بمقصد رونمود امکان توجه فعلیت یافته و کمال اول حاصل میشود و بعد از رسیدن متحرك بمقصد حرکت قطع شده و کمال دوم دست میدهد. پس بعقیده ارسطو تصور حرکت فرع تصور دوقوه و دو کمال است و تادو قوه و امکان فعلیت آنها در موجود ممکن تصور نشود ماهیت حرکت بدرستی معلوم نخواهد شد. بنابراین آوردن لفظ اول بعد از کمال دو فائده دارد یکی آنکه این لفظ در ابتدای تعریف شخص را بکمال دیگری که غایت حرکت است توجه میدهد و معلوم است که تصور معنی حرکت در تعریف ارسطو تا حدی بتصور غایت آن بستگی دارد. و فائده دیگر آنکه با افزودن لفظ اول هر یک از قیود مأخوذ در تعریف بتنهایی متکفل اخراج نوع خاصی از کمال خواهند شد و بدیهی است که این عمل



بفهم تعریف ارسطو کمک میکنند و تا حدی تصور معنی حرکت را آسانتر میسازد. توضیح آنکه وقتی در ابتدای تعریف، کمال به اول توصیف شد کمال دوم از تعریف حرکت خارج میشود و معلوم میگردد که وصول بمقصد حرکت نیست و چنانکه در شرح فوائد قیود حرکت گفته شد قید «برای آنچه بالقوه است» بمنزله جنس متوسط است و برای تعیین نوع موجودی است که حرکت در آن واقع میشود و از این قید میتوان فهمید که در موجودات مجرد از ماده که هیچگونه حالت منتظرهای ندارند حرکت نیست و بهمین جا مانعیت تعریف حرکت کامل نمیشود و «کمال اول برای آنچه بالقوه است» علاوه بر حرکت کمالات دیگر را نیز شامل است و برخلاف گفته مرحوم فروغی با اضافه کردن لفظ اول وجود قید اخیر یعنی (از جهت اینکه بالقوه است) برای اخراج صور نوعیه لازم است. و با توجه بفوائدی که برای هر یک از قیود مذکور در تعریف حرکت بیان گردید میتوان گفت که مرحوم فروغی درست بتعریف ارسطو التفات ننموده و گمان کرده که قید حیثیت فقط برای اخراج کمال دوم و وصول بمقصد است و بهمین جهت بر ابن سینا اعتراض کرده که با آوردن لفظ اول کمال دوم از تعریف حرکت خارج گردید و دیگر حاجتی بآوردن قید حیثیت نیست حتی بعقیده او جمع کردن لفظ اول با جمله (از حیث اینکه بالقوه است) تکلفی غیر لازم و مضر بتصور معنی حرکت است و گویا میتوان معنی حرکت را بکمال اول برای آنچه بالقوه است تعریف نمود و حال آنکه کمال اول برای آنچه بالقوه است مفهومی است عام و بحرکت اختصاص ندارد و همانطوریکه سابقاً تحقیق شد علاوه بر حرکت تمام صور نوعیه را شامل است. و صور نوعیه مطلقاً کمال اول اند برای آنچه بالقوه است خواه رسیدن بمقصد بالقوه باشد یا بالفعل در صورتی که حرکت کمال اول است برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است و بعقیده مؤلف خواه مانند ابن سینا لفظ اول بعد از کمال برای آسان کردن فهم تعریف و اخراج وصول بمقصد در تعریف حرکت آورده شود و یا آنکه مانند ارسطو حرکت بمطلق



کمال تفسیر گردد بهر حال قید حیثیت برای اخراج صور نوعیه و تکمیل مانعیت تعریف لازم است.

### تفسیر معنی کمال و شرح موارد استعمال آن در فلسفه

حکما نفس را مانند حرکت بکمال اول تفسیر کرده اند و معلوم است که کمال اول بیک معنی بر نفس و حرکت گفته نمیشود و برای بیان فرق میان این دو معنی لازم است بعد از تفسیر کمال بموارد استعمال این لفظ در فلسفه اشاره گردد.

کمال بمعنای فعلیت و برابر قوه و نقص است و در اصطلاح فلاسفه بر دو نوع فعلیت یکی دفعی و دیگری تدریجی گفته میشود و در هر یک از این دو مورد کمال از نظر تقدم و تأخر وجودی اول و دوم دارد.

یکی از موارد استعمال لفظ کمال همانطوری که گفته شد در جائی است که قوه یکباره به فعل آید و نقص دفعه کمال گردد. در این وقت جزء ماهیت و مقوم ذات که باعث نوع شدن حقیقت جنسی است کمال اول است مانند صور انواع و فصول اجناس که با افزودن آنها بر ماهیت جنسی حقایق مختلف نوعی حاصل میگردد. و آنچه بعد از کمال شدن ذات و تمامیت ماهیت یکباره بر نوع عارض میشود کمال دوم است مانند علم و کتابت برای انسان و برنگی که بر صور نوعیه شمشیر عارض میشود بنابراین کمال اول درین مورد جزء ذات و مقدم بر ماهیت است. در صورتی که کمال دوم قائم بر ماهیت و فرع وجود ذات میباشد.

جای دیگر از استعمال لفظ کمال موردی است که قوه تدریجاً بفعل آید و نقص اندک اندک رو بکمال رود و حصول این کمال برای موصوف بعد از تمامیت ماهیت نوعی و تحقق ذات است. و همانطوریکه در تعریف حرکت بیان گردید متحرك قبل از حرکت دارای دو قوه است یکی اسکان توجه بمقصد و دیگر وصول بآن. توجه متحرك بطرف مقصد کمال اول و فعلیت متوقع کمال دوم است. بنابراین کمال اول در اینجا همان کمال دوم در مورد اول است مشروط باینکه کمال دیگری بر آن مترتب باشد. پس با توجه بموارد استعمال لفظ کمال در فلسفه معلوم خواهد شد که نفس



و حرکت هر دو کمال اولند با این تفاوت که نفس کمال اول است در جائی که قوه یکباره کمال شود و حرکت کمال اول است در موردی که قوه تدریجاً بفعل آید.

فاضل میرک در شرح بر حکمت العین در مقام بیان تعریف ارسطو تحقیق خواجه نصیرالدین طوسی را در خصوص تفسیر معنی کمال و موارد استعمال آن در فلسفه نقل کرده است چنانکه گوید: « قال افضل المحققين نصيرالحق والدين الطوسي رحمه الله كل ما يكون علة في شئى بالقوة ثم يخرج عنه الى الفعل فان كان خروجه الى الفعل اليق بذلك الشئى من لاخروجه واصلح له فهو من تلك الجهة كمال له ثم الكمال ينقسم الى اول وثان وذلك باعتبارين اولهما ان يكون الشئى الذى يخرج من القوة الى الفعل لا يكون من شأنه ان يخرج بتمامه دفعة فيسمى ما يخرج منه الى الفعل قبل خروجه بتمامه كامالا اولاً و كمال الذى يتوخاه و يقصده بعد تقدير خروجه الى الفعل كامالا ثانياً و بهذا الاعتبار تعرف الحركة بانها كمال الاول لما بالقوة من حيث هو بالقوة .

و ثانيهما ان يكون الشئى الذى يخرج الى الفعل يكون من شأنه ان يخرج بتمامه دفعة فان كان حصوله لذلك الشئى يجعله نوعاً غير ما كان قبل الحصول يسمى كامالا اولاً و ما يصدر عنه بعد تنوعه من حيث هو ذلك النوع يسمى كامالا ثانياً و بهذا الاعتبار تعرف النفس بانها كمال اول لجسم طبيعى الى ذى حيوة بالقوة . والصور التى يحصل للمركبات و يجعلها انواعاً يمكن ان يزول عنها لالى بدل كصور المعادن والنباتات والحيوانات لا كصور العناصر تسمى صوراً كمالية . » (۱)

قطب الدین رازی در نمط سوم از محاکمات در مقام بیان اجزاء تعریف نفس مانند خواجه نصیرالدین طوسی کمال را بر دو نوع فعلیت یکی دفعی و دیگری تدریجی تفسیر کرده و از نظر تقدم و تأخر وجودی برای هریک اول و دوم قائل شده است چنانکه گوید: « الكمال فهو ما يتم به النوع في ذاته او صفاته اما في ذاته كصورة



السریر فانه کمال للمخشب السریری، لا یتکم السریر الابهاء و اما فی صفاته فکالحركة فانها کمال للمجسم المتحرك لا یتکم الابهاء والکمال الاول ما یتکم به النوع فی ذاته او يقال ما یصیر به النوع نوعاً بالفعل و هو النوع علی ما مرو الکمال الثانی ما یتبع النوع من عوارضه فالکمال الاول یتوقف الذات علیه والکمال الثانی یتوقف علی الذات وقد یطلق الکمال الاول علی معنی آخر و هو کمال ثان یترتب علیه کمال آخر کالحركة. « (۱)

### انتقاد مؤلف

تعریفی که ارسطو برای بیان ماهیت حرکت پیشنهاد کرده است با اینکه ابن سینا و جمع کثیری از حکما آنرا قبول کرده اند معذک پذیرفتن آن خالی از اشکال نیست و چنانکه بعضی از محققین فلاسفه اسلامی بعیوب آن التفات کرده اند نمیتوان آنرا تفسیر درستی برای تصور معنی حرکت دانست زیرا بعقیده مؤلف تفسیر ارسطو از چند جهت مورد نظر است.

اولاً تفسیر مذکور تعریف باخفی است. زیرا چنانکه سابقاً گفته شد فارابی و پیش از و ارسطو اعتراف کرده اند که شناسائی حرکت از طریق تحدید کامل و تعریف بحد تام نا ممکن است چه حرکت برخلاف سایر حقایق در بیشتر از یک مقوله موجود است و بدین جهت هیچیک از مقولات دهگانه بتنهایی نمیتواند جنس عالی حرکت باشد بنابراین هر تعریفی که برای بیان ماهیت حرکت آورده شود تعریف برسم خواهد بود و بناچار طبق شرائط صحت تعریف، تعریف مذکور باید روشن تر و یا لااقل مساوی با معنی حرکت باشد و حال آنکه تصور معنی کمال و دریافت سایر قیودی که ارسطو و ابن سینا در تعریف حرکت آورده اند مانند «برای آنچه بالقوه است و از برای آنچه بالقوه است» بمراتبی دشوارتر از فهم معنی حرکت است. و اگر بنا باشد که حرکت باین حد و یا نظائر آن شناخته گردد بهتر آنست که گفته شود مفهوم حرکت بدیهی و بی نیاز از تعریف است.

۱- محاکمات در حواشی شرح اشارات خواجه نصیرطوسی ص ۷۰



شیخ اشراق نخستین فیلسوف اسلامی است که تعریف ارسطو را با بهام و پیچیدگی توصیف نموده و تعریف حرکت را بکمال تعریف باخفی معرفی کرده است. او در المطارحات در مقام انتقاد بر تعریف ارسطو گوید: «وکل ما یفسر به المکال هی هنا فهو اخی من الحركة فالاکتفاء بمفهوم الحركة للکافة اولی من مثل هذه التعریقات.»<sup>(۱)</sup>

فخر رازی نظریه شیخ اشراق را تأیید کرده و در مقام انتقاد بر تعریف ارسطو میگوید. فرق گذاشتن میان مفهوم حرکت و سکون برای هر عاقلی آسانتر از تصور تعریف ارسطو است چنانکه در ملخص بعد از نقل تعریف ارسطو گوید: «ان تصور الحركة اسهل مما ذکر فان کل عاقل یدرك التفرقة بین کون الجسم متحرکاً و بین کونه ساکناً و اما الامور المذکورة فمما لا یتصورها الا الاذکیاء من الناس.»<sup>(۲)</sup>

فطب الدین شیرازی مانند شیخ اشراق و فخر رازی تعریف حرکت را بکمال تعریف باخفی معرفی کرده است چنانکه در مقام انتقاد بر تعریف ارسطو در درة التاج گوید: «ومراد بکمال اول نفس توجه است و اگر آنرا نیز تعریفی نهند حرکت را لازم آید تعریف الشیئی بنفسه یا بما لا یعرف الا به او بما هوا خفی و دیگر او از قبیل ایضاح و اضحات باشد اگر تعریف تعریفی باشد کی بآن تمیز حرکت خواهند از ماعداء آن نه تصور ماهیت آن چه هر عاقلی فرق می کند میان انک جسم ساکن است یا متحرک، و اگر نه تمیز حرکت از ماعداء آن معلوم بودی او را ضرورت چنین نبودی و تنبیه بر تصور ماهیت حرکت بیکسی از دو وجه کسی اول گفتیم کافی است.»<sup>(۳)</sup>

ثانیاً تعریف مذکور دوری است. زیرا با توجه به تعریف کمال و موارد استعمال آن در فلسفه معلوم میشود عین همان انتقادی که ارسطو بر تعریف قدما نموده

۱- المطارحات خطی مجلس شورای ملی ص ۱۳۵

۲- عبارت ملخص نقل از کشف اصطلاحات الفنون تهانوی ص ۳۷۲

۳- درة التاج مقاله هفتم از فن دوم از جمله دوم ص ۱۰۰



بر تعریف خود او نیز وارد است. چه تصور معنی کمال اول و دوم در هریک ازین دو مورد فرع تصور معنی دفعه و تدریج میباشد و تا معنی تدریج و دفعه معلوم نگردد شناختن معنی کمال اول و دوم ممکن نخواهد بود زیرا حرکت کمال اول است در جائی که قوه تدریجاً بفعل آید و نفس کمال اول است در جائی که قوه یکباره کمال شود پس همانطوری که ارسطو بواسطه دوری بودن تعریف. آوردن لفظ تدریج و دفعه را در تعریف حرکت درست ندانست و گفت فهم معنی دفعه و تدریج بعد از تصور معنی (آن) و زمان ممکن است و (آن) و زمان هم بحرکت شناخته میشوند همچنین آوردن لفظ کمال در تعریف حرکت مانند تعریف حرکت به بیرون آمدن تدریجی دوری است زیرا شناختن معنی کمال بعد از دانستن معنی تدریج و دفعه خواهد بود و چنانکه گفته شد هر یک از دفعه و تدریج هم بزمان و (آن) شناخته میشوند. پس طبق رأی ارسطو باید از آوردن لفظ کمال مانند لفظ تدریج در تعریف حرکت دوری جست و برای شناساندن ماهیت حرکت طریق دیگری اختیار کرد.

فیخررازی در سلیخص بعد از تفسیر کمال اول باین انتقاد اشاره کرده و در مقام اعتراض بر ارسطو گوید: « لا شک ان الکمال الاول علی ما ذکرنا من التفسیر لا یمکن ان یتصور ثبوتہ الا فی الشئی الذی یکون حدوثة علی سبیل التدریج فتصور الکمال الاول متوقف علی تصور التدریج و اذا کان كذلك لا یخالو اما ان یکون تصور التدریج متوقفاً علی تصور الحركة اولا فعلى الثانى فیندفع اعتراضه علی تعریف القدماء و علی الاول یرد علیه ما اورده علیهم من ان التعریف دوری. »<sup>(۱)</sup>

قطب الدین شیرازی هم مانند فیخررازی بدوری بودن تعریف ارسطو در درة التاج تصریح کرده است چنانکه گوید: « و مراد بکمال اول نفس توجه است و اگر آنرا نیز تعریفی نهند حرکت را لازم آید تعریف الشئی بنفسه یا بما لا یعرف الا به. »<sup>(۲)</sup>

۱- نقل از حواشی میرسید شریف جرجانی بر شرح حکمت العین فاضل میرک ص ۳۲

۲- مقاله هفتم از فن دوم از جمله دوم ص ۱۰۰



ثالثاً تعریف ارسطو فاقد و صف مانعیت است . زیرا تعریف مذکور علاوه بر حرکت شامل امکان استعدادی است . توضیح آنکه امکان وقوعی در اصطلاح حکما کیفیت استعدادی و از عوارض ماده است . و بعقیده فلاسفه ماده بواسطه این صفت آماده میشود که صور و اعراض را از مبدء فیاض قبول نماید . در امکان استعدادی بر خلاف امکان ذاتی و صف آمادگی در خارج موجود است و امکان استعدادی مانند حرکت دارای دو جهت قوه و فعل میباشد و کمالاتی که ممکن است در ماده بسبب امکان استعدادی تحقق یابند بعضی بالفعل و برخی بالقوه موجود اند و امکان استعدادی بحسب قرب و بعدش نسبت به کمالاتی که وقوع آنها در انتظار است متفاوت میباشد و بر آنها بتشکیک صدق میکند بنابراین میتوان گفت امکان استعدادی مانند حرکت کمال اول است برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است .

ملاصدرا در مقام بیان معانی امکان در تفسیر امکان استعدادی گوید : « ثم قد یطلق الامکان ویراد به الامکان الاستعدادی الذی هو تهیوء المادة واستعدادها لما یحصل لها من الصور والاعراض و هو کیفیة استعدادیة من عوارض المادة تقبل التفاوت شدة و ضعفاً بحسب القرب من الحصول والبعد عنه لاجل تحقق الاكثر والاقل محالاً بدمنه و هو لیس من المعانی العقلیة الانتزاعیة الی الحصول لها خارج العقل . » (۱)

تهانوی در کتاب اصطلاحات الفنون بعد از بیان تعریف ارسطو و شرح قیود اجزاء آن بعدم مانعیت تعریف مذکور و انتقاض آن بامکان استعدادی تصریح کرده است چنانکه گوید : « لكن بقى انتقاض تعريف الحركة بالامكان الاستعدادی اذ یصدق انه کمال بالنسبة الى ما یترتب علیه سواء كان قريباً او بعيداً للجسم الذی یجب کونه معه بالقوة فی الکمال الثانی من جهة کونه بالقوة فانه اذا حصل ما یترتب علیه بطل استعدادہ و كذلك اولیة الاستعداد بالنسبة الى ما یترتب علیه . » (۲)

۳- امور عامة اسفار ص ۳۵

۱- کشاف اصطلاحات الفنون تهانوی ص ۳۷۱



رابعاً تعریف ارسطو فاقد شرط صحت است . زیرا چنانکه در علم منطق بیان گردید یکی از شرایط صحت تعریف دوری کردن از لفظ مشترك یا مشترك است . تعریف ارسطو برای در برداشتن لفظ کمال فاقد این شرط است زیرا لفظ کمال چنانکه گفته شد بسبب اختلاف موارد استعمال بر نفس و حرکت و امکان استعدادی و نظائر آن به تفاوت گفته میشود و ارسطو در تعریف حرکت برای تعیین نوع کمالی که مقصود بوده است ناچار شد قیود بعدی را بر آن اضافه کند و همین امر موجب ابهام و پیچیدگی تعریف گردیده است .

### فصل ششم

#### در بیان تعریف ابن سینا و بررسی آن

ظاهراً ابن سینا در هیچیک از تألیفات فلسفی بر تعریف ارسطو انتقاد ننموده و چنانکه گفته شد با افزودن لفظ اول عیناً آنرا با ارسطو نسبت داده و در همه جا بصحت و درستی تعریف مذکور اعتراف کرده است . ولیکن در قسمت طبیعیات نجات در مقام تعریف حرکت عملاً از تعریف ارسطو عدول نموده و برای بیان ماهیت حرکت تعریف خاصی پیشنهاد کرده است . که چون تعریف او در پیچیدگی و ابهام دست کمی از تعریف ارسطو ندارد در فصل جداگانه آورده شده است .

ابن سینا در نجات در مقام بیان ماهیت حرکت بجای لفظ کمال کلمه تبدیل را استعمال نموده و در تعریف حرکت گفته است : «الحرکة تبدیل حال قارة فی الجسم یسیراً یسیراً علی سبیل اتجاه نحو الشیئی والحصول به الیه وهو بالقوة او بالفعل .» (۱) یعنی حرکت دگرگون شدن تدریجی حال قار جسم است بشرط آنکه هدف اصلی و غایت ذاتی این دگرگونی توجه نمودن بطرف مقصد و رسیدن با و باشد خواه منتهی



در متحرك بالقوه موجود باشد یا بالفعل .

### بیان فوائد قیود تعریف ابن سینا

برای بیان فوائد قیود تعریف ابن سینا گوئیم : حال از نظر استقرار در وجود و عدم آن بر دو قسم است یکی حال قار و دیگر حال غیر قار و همانطوری که موصوف شدن اجسام باحوال غیر قار آنها را ساکن نمیکنند همچنین انتقال آنها از حال غیر قار به حال قار دیگر باعث حرکت آنها نخواهد شد پس قید قار در تعریف برای اخراج حال غیر قار است مانند انتقال از زمان بزمان دیگر و انتقال از فعل بفعل دیگر و نظائر آن که در نزد حکما این نوع دیگرگونی اجسام حرکت نیست . و دیگرگونی احوال قاری که برای نفوس مجرد است بقید فی الجسم از تعریف حرکت خارج گردید و فایده قید یسیراً یسیراً برای اخراج دیگرگونی دفعی است مانند کون و فساد . و تغییر تدریجی احوال جسم که بطریق توجه نمودن بمقصد نباشد حرکت نیست . و قید علی سبیل اتجاه نحو الشیئی برای اخراج این نوع تجدد احوال است مانند تغییری که بسبب کم و زیاد شدن نور تدریجاً بر اجسام عارض میگردد . غایت بر دو قسم است ذاتی و عرضی . ابن سینا از آوردن باء سببیه در متعلق الوصول خواست بفهماند که وصول بمقصد باید غایت ذاتی حرکت باشد نه عرضی پس انتقال از جده بجده دیگر و از اضافه بمشابه آن که دیگرگونی درین دو مقوله مسبوق بدگرگونی در غیر اینها است حرکت نخواهد بود . و فایده قید اخیر «هو بالقوه او بالفعل» برای تعمیم و شمول تعریف است زیرا مبدء و منتهی حرکت در تمام موارد یکسان نیست گاهی مبدء و منتهی حرکت واقعی و بالفعل است مانند حرکت مستقیم و گاهی مبدء و منتهی حرکت فرضی و بالقوه است مانند حرکت دوری افلاك . ابن سینا برای آنکه هر دو نوع حرکت را داخل در تعریف نماید قید اخیر را آورده است .

تعریف ابن سینا گرچه بواسطه آوردن لفظ تبدل بجای کمال بعضی از عیوب موجود در تعریف ارسطو را ندارد ولیکن معذلتک تعریف ابن سینا خالی از نقص نیست و چنانکه ملاحظه گردید مانند تعریف ارسطو پیچیده و مبهم است و فهم قیود این



تعریف بمراتبی دشوار تر از تصور معنی حرکت میباشد و گذشته از این، چنانکه ارسطو بر تعریف قدما ایراد کرده است تعریف ابن سینا بواسطه در برداشتن کلمه یسیراً یسیراً تعریف دوری است.

ابن سینا در فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا تعریفات دیگری بقدمانسبت داده است و می گوید بعضی حرکت را بطبیعت نا محدود تعریف نموده اند و جمعی دیگر در تعریف حرکت گفته اند حرکت زوال از حالی بحال دیگر است. و گروه دیگر آنرا رفتن از قوه بفعل تعریف کرده اند. ولیکن بعقیده ابن سینا هیچیک از این تعاریف برای بیان ماهیت حرکت کافی نیست زیرا طبیعت نا محدود اختصاص بحرکت ندارد و غیر از حرکت اشیاء دیگر مانند زمان و بی نهایت را شامل است و زوال و رفتن نه جنس است برای حرکت و نه شبه جنس و این الفاظ مترادفند و در آغاز برای تغییر مکان وضع گردید و بعد بدگرگونی احوال نقل داده شده است چنانکه گوید: «وقال قوم انها طبيعة غير محدودة والاحرى ان يكون هذا صفة ان كان صفة لها صفة لها غير خاصة فغير الحركة ما هو كذلك كاللانهاية والزمان ... واما ما قيل في حد الحركة انها زوال من حال الى حال او سلوك من قوة الى الفعل فذلك غلط لان نسبة الزوال والسلوك الى الحركة ليس كنسبة الجنس او ما يشبه الجنس بل كنسبة الالفاظ المترادفة اياها اذ هاتان اللفظتان ولللفظة الحركة وضعت اولا لاستبدال المكان ثم نقلت الى الاحوال.»<sup>(۱)</sup>

یعنی جماعتی گفته اند: حرکت طبیعتی است نا محدود. ولیکن حق این است که اگر این صفت را دارد مخصوص او نیست و غیر از حرکت هم چیزی هست که این صفت را داشته باشد مثل امور نا متناهی و زمان ... واما این که در تعریف حرکت گفته اند زوال از حالی است بحالی یا از قوه بفعل رفتن است. آنها غلط است زیرا که زوال و رفتن نسبتش بحرکت مانند نسبت جنس یا شبه جنس نیست بلکه مانند نسبت الفاظ مترادف است زیرا که آن دو لفظ اولاً برای تغییر مکان



وضع شده و بعد باحوال نقل گردیده است. (۱)  
ظاهراً ابن سینا زوال را باعتبار متعلق آن مترادف کمال قرار داده است و الا  
حرکت چنانکه گفته شد نوعی از کمال و فعلیت است و زوال نیستی و رفع کمال میباشد  
بنابراین زوال مترادف کمال نیست و بهیچوجه تعریف حرکت بزوال درست نخواهد  
بود. شاید مقصود کسانی که حرکت را بزوال تعریف نموده اند آنست که حرکت  
موجود ضعیفی است و برخلاف سایر کمالات تحقق هر جزئی مستلزم عدم و زوال  
جزء دیگر است و تا جزئی از آن معدوم نشود جزء دیگر موجود نخواهد شد.

### فصل هشتم

#### در بیان تعریف بهمنیار

بهمنیار در مقاله دوم از التحصیل برای اجتناب از دوری شدن تعریف آوردن  
زمان و تدریج و نظائر آن را در تعریف حرکت جایز ندانست. و شاید ببعض عیوب  
تعریف ارسطو و ابن سینا هم توجه کرده است که در مقام تحدید حرکت از تعاریف  
مذکور عدول نموده و مدعی است که اقرب التعاریف برای حرکت موجود در خارج  
آنست که گفته شود حرکت : موافات حدود است بر سبیل اتصال . و قید اتصال  
برای اخراج سکون است زیرا هر جا موافات و رسیدن بحدود قطع گردد و حدود بالقوه  
گسیسته شود سکون تحقق خواهد یافت.

تحقیق او درین کتاب در بیان ماهیت حرکت چنانست که گوید: نحن نمتنع  
فی تحدیدها من ان ناخذ فیه امر ازمانیا از الزمان کماستعرفه متحدد الحركة  
فاذا حددناها بامر زمانى كان البیان دورا «... تا آنجا که تعریف مختار را  
بیان کرده و گوید: «واقرب العبارات الى نعم معناها هو ان يقال الحركة موافاة  
حدود على الاتصال فان السكون هو ان ينقطع هذا الموافات وهذه الحدود يفترض  
بالموافات والحركة على هذه النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذى نذكره



ولیس للمحركة بمعنى القطع وجوداً لا في النفس.» (۱)

میرداماد در قبسات برای بیان و شرح حرکت توسطیه تعریف بهمنیار را آورده است چنانکه گوید: «هل قرع سمعك ان للمحركة معنيين احدهما حالة بسيطة شخصية هي كون المتحرك متوسطاً بين المبدء والمنتهى كوناً شخصياً سبباً لا مستمر الذات الشخصية مادامت الحركة باقية غير مستقرة النسبة الى حدود ما فيه الحركة فلا محالة اي آن فرض في زمان الحركة فيه للمتحرك موافاة حد من الحدود لا تكون له تلك الموافاة قبل ذلك الان ولا بعده فلا يكون له ذلك الحد في آنين كما يكون في كل من حدى الطرفين المبدء والمنتهى .. الخ.» (۲)

ملاصدرا در مبحث امور عامه اسفار بعد از نقل تعریف قدما و شرح تعریف ارسطو بدون آنکه بمأخذ تعریف مذکور اشاره کند و بیان نماید که تعریف حرکت بموافات از کیست آنرا اقرب التعاريف معرفی کرده است. و در مقام تحدید حرکت با افزودن کلمه بالقوه بعد از موافات حدود، عین عبارت التحصیل را آورده است چنانکه گوید: «واقرب التعاريف هو ان يقال الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال والسكون هو ان تنقطع هذه الموافات وتلك الحدود تفترض بالموافات والحركة على ان هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذي سنذكرها.» (۳)

سطالبی که در شرح تعریف قدما و بیان تفسیر ارسطو گفته شد برای دریافت تعریف بهمنیار و مختار ملاصدرا کافیست و قید بالقوه برای آنست که اگر حدود فعلیت یابد حرکت پایان یافته و منقطع خواهد شد. و ظاهراً کلمه بالقوه در تعریف مذکور بجای قید تدریج در تعریف قدما است. و با آوردن قید بالقوه دیگر احتیاجی بذکر تدریج و نظائر آن که هنا بعقیده ارسطو باعث دوری شدن تعریف است نخواهد

۱- فصل دوازدهم از مقاله دوم «فی اثبات الحركة و تحدیدها و فی احکام لمقولاتی

ان يفعل و ان ینفعل و فی المقولة التي يقع فيها الحركة» التحصیل خطی ص ۱۱۱-۱۱۳

۲- قبسات ص ۱۳۸

۳- امور عامه اسفار ص ۲۱۶



بود. و قید اتصال چنانکه گفته شد برای اخراج سکون است و هر جا موافقات و رسیدن به حدود قطع گردد و از حالت پیوسته بودن بیرون آید سکون تحقق خواهد یافت. و بواسطه عدم تعیین موافی تعریف مذکور، حرکت در جوهر را شامل است و اعم است از آنکه اصل به حدود جسم باشد یا هیولی و شاید بدین جهت ملاصدرا تعریف بهمنیار را اقرب التعاریف معرفی کرده است.

بعقیده مؤلف معلوم نیست تصور اجزاء تعریف بهمنیار مانند تصور موافقات و حدود و قوه روشن تر از تصور معنی حرکت باشد و چنانکه در انتقاد بر تعریف ارسطو بیان گردید تعریف بهمنیار بواسطه شمول حرکت در جوهر گذشته از نداشتن وصف مانعیت تعریف باخفی است.

### فصل هشتم

#### در بیان تعریف شیخ اشراق و بررسی آن

چنانکه گفته شد شیخ اشراق برخلاف ارسطو و تابعین او حرکت را مقوله مستقلی قرار داده و در غالب تألیفات فلسفی ضمن حصر مقولات حرکت را تعریف کرده است.

او در نوشته های خود بر حصر عمر بن سهلان ساوی که در بعضی موارد اجناس عالی را در چهار مقوله «جوهر و کم و کیف و نسبت» منحصر کرده است انتقادی کند و میگوید حصر مذکور شامل حرکت نیست زیرا حرکت برخلاف جوهر پنجگانه (عقل و نفس و هیولی و صورت و جسم) بموضوع محتاج است و بواسطه عدم قرار در وجود از مقوله کیف هم خارج میباشد و از جهت اینکه ذاتاً قبول قسمت و یانسیبت نمی کند و صدق این دو وصف بر او عارضی است نمیتوان آنرا داخل در مقوله اضافه یا کم دانست.

پس طریق صواب آنست که اجناس عالی در پنج مقوله (جوهر و کم و کیف



و اضافه و حرکت) منحصراً گردد و حرکت مقوله جدا گانه‌ای بحساب آید و بنا بر عقیده او چون باقی اعراض مانند (این و متی و وضع و ملک و ان یفعل و ان ینفعل) بدون نسبت تعقل نمیشوند داخل در مقوله اضافه خواهند بود چنانکه در التلویحات در بیان اصول مقولات گوید: «ولما كان المحمول عليه الوجود اما موجوداً لافى موضوع و هو الجوهر و اما موجوداً فيه اما غير قار الذات كالحركة اوقارها الذى لا يعقل الاسع الغير و هو المضاف والقار الغير الاضافى اما ان يوجب لذاته التجزى والنسبة وهى الكمية اولاً يوجب لذاته ذانك و هو الكيف فانحصرت الامهات من المقولات فى خمسة.» (۱)

سهروردی در المقامات در بیان حصر مقولات و انتقاد بر حصر عمر بن سهلان ساوی گوید: «وصاحب البصائر (عمر بن سهلان الساوی) قد حصرها فى اربعة فى بعض المواضع فى الجواهر والكم والكيف والنسبة وخرج عنها الحركة فانها ليست بكمية وان عرض لها تكمم ولا نسبة وان عرض لها نسبة ولا شئى مما عد و. اما نحن فقد حصرنا هافى خمسة على ما بينا فى التلویحات و فصلنا هافى المطارحات. اما الاين والمتى والوضع والملک فانها لاتعقل الا بالنسبة.» (۲)

شیخ اشراق در المشارع والمطارحات در ذیل عنوان «بحث و تحصیل» مستدلاً بر حصر صاحب البصائر عمر بن سهلان ساوی را مورد انتقاد قرار داد و حرکت را بر اجناس عالی چهار گانه ساوی اضافه نمود چنانکه گوید «ولما حصرنا المقولات المشهورة فى كتاب التلویحات فى خمسة وجدنا بعد ذلك فى موضع لصاحب البصائر (عمر بن سهلان الساوی) حصرها فى اربعة الجواهر والكم والكيف والنسبة و اذا اعتبرت هذا الحصر الذى ذكر لاتجده صحيحاً فان الحركة لم تدخل تحت الجوهر لانها عرض ولا تحت الكم فان الحركة ليست نفس الكم وان كان لها تقدر ولا يلزم من كون الشئى متقدراً كونه كما بذاته و ليست كيفاً فان الكيفية هيئة قارة ولا النسبة وان كان يعرض لها

۱- التلویحات ص ۱۱

۲- المقامات ص ۱۴۶



نسبة الى المحل كما لساير الاعراض و ليس اذا كان الشئى يعرض له نسبة يكون نفس النسبة فالاقرب لمن يريد ان يثبت المقولات حصرها فى خمسة الجوهر والكيف والكم والاضافة والحركة. (۱)

### تعریف حرکت بعقیده سهروردی

شیخ اشراق در تألیفات فلسفی بعد از تقسیم ماهیت بدو قسم جوهر و غیر جوهر ماهیت غیر جوهر را هیئت نامیده است چنانکه در حکمت الاشراق گوید : « ان کل شیئى له وجود فى خارج الذهن فاما ان يكون حالا فى غیره شایعاً فيه بالکلیة و نسبیة هیئة اولیس حالا فى غیره على سبیل الشیوع بالکلیة و نسبیة جوهرآ. » (۲)

ظاهراً این نام گذاری از ابتکارات سهروردی است و او در میان حکمای اسلامی نخستین حکیمی است که عرض راهیئت نامیده است چنانکه درالمشارع والمطارحات گوید : « الماهیة التى هی وراء الوجود اما ان تكون جوهرآ او تكون غیر جوهر و مالیس بجوهر نسبیة هیئها هیئة. . الخ. » (۲)

بعقیده شیخ اشراق ماهیت موجود در خارج مقسم اجناس عالی است بنابراین هرگاه ماهیت در موضوع موجود نگردد ( خواه بی نیاز از محل باشد مانند هیولی یا آنکه بمحل محتاج باشد مانند صورت) جوهر است. و اگر در موضوع تحقق یابد در نزد حکما عرض و باصطلاح شیخ اشراق هیئت است. هیئت هم از جهت تصور ثبات و عدم آن بر دو نوع است. نوع اول هیئتی که ذاتاً ثبات آن تصور نشود و چنین هیئتی در نزد سهروردی مقوله حرکت است. نوع دیگر هیئتی که ثبات آن تصور شود و این قسم از دو حال بیرون نیست. یا اینکه بدون نسبت و ملاحظه امر دیگر تعقل نمیشود مانند وصف پدری برای ذات پدر که بدون تصور معنی پسری تصور آن

۱- المشارع والمطارحات ص ۲۷۸

۲- حکمت الاشراق ص ۶۱

۳- المشارع والمطارحات ص ۲۷۸



ممکن نیست. این نوع هیئت مقوله اضافه است که بعقیده شیخ اشراق همه مقولات نسبیه را شامل میشود. و دیگر هیئتی که بتنهایی تعقل گردد هرگاه ذاتاً قسمت پذیر باشد مقوله کم است و هیئت قاری که مستقلاً تصور شود ولیکن قبول قسمت ننماید مقوله کیف خواهد بود. پس حرکت در نزد سهروردی مقوله جداگانه و هیئتی است که ذاتاً ثبات آن تصور نمیشود. و این تعریف را سهروردی اختیار کرده است و در اغلب تألیفات فلسفی برای بیان ماهیت حرکت آنرا ذکر نموده است چنانکه در المشارع والمطارحات در مقام حصر مقولات ماهیت حرکت را بوجه مذکور تفسیر نموده است و گوید: «وکل هیئة اما ان يتصور ثباتها اولا يتصور ثباتها فهي الحركة و ان يتصور ثباتها فاما ان لا يتعقل دون القياس الى غيرها او يتعقل دون القياس الى غيرها والتي لا يتعقل دون القياس الى غيرها هي الاضافة وما يعقل دون القياس الى غيره اما ان يوجب لذاته المساوات او التفاوت والتجزى اولا يوجب. فان اوجب ذلك فهو الكم وان لم يوجب فهو لكيف.» (۱)

و در تلویحات در ذیل عنوان «فی قول جملی و اشارات الى المقولات» بعد از تقسیم موجود بجوهر و هیئت در بیان ماهیت حرکت گوید: «وکل موجود فی الموضوع اما ان يتصور ثباتها اولا يتصور اصلا وهذا هو الحركة کانت فی الکيف اوفى الكم او الوضع او المكان وقد سبق تعريفه.» (۲)

و در فصل دوم از مقاله سوم حکمت الاشراق در بیان قدم عالم و دوری بودن حرکت فلک ماهیت حرکت را تفسیر کرده و گوید: «کل هیئة لا يتصور ثباتها هي الحركة.» (۳) و در جای دیگر از همین فصل در مقام تعریف حرکت گفته است: وما يجب فيه التجدد لما هيته انما هو الحركة

شیخ اشراق در المطارحات در مقام انتقاد بر تعریف ارسطو گوید: معنی حرکت بدیهی است و احتیاج بتعریف ندارد و اگر بنا باشد که برای حرکت

۱- التلویحات ص ۷

۲- حکمت الاشراق ص ۱۷۲

۳- حکمت الاشراق ص ۱۷۳



تعریفی آورده شود همان تعریف قدما شایسته تر است و یا بهتر آنست که گفته شود حرکت هیئتی است که ذاتاً ثبات آن تصور نشود چنانکه گوید: «وکل ما یفسر به الکمال هیئتها فهو اخفی من الحركة فالاکتفاء بمفهوم الحركة للکفاة اولی من مثل هذه التعریفات وان کان یحتاج الی تعریف فالنظم الاولی الیق من هذه التعریفات او یعرف بانها هیئة لا یتصور ثباتها اصلاً الا بالتجدد.» (۱)

قطب الدین شیرازی تعریف سهروردی را پسندیده و آنرا بهترین تعریف معرفی کرده است چنانکه در شرح حکمت الاشراق بعد از بیان تعریف مذکور گوید: «و هو تعریف مطرد و منعکس لان الموجودات الممكنة تنحصر عنده فی خمسة اقسام الجوهر والکم والکیف والاضافة والحركة. فبالهیئة خرج الجوهر وبکونها لا یتصور ثباتها ما هو ثابت من الکم والکیف والاضافة و خرج الزمان الذی هو من اقسام الکم لانه وان کان ایضاً هیئة لا یتصور ثباتها ولكن لالماهیتها و ذاتها بل لغيرها وهو محله الذی هو الحركة لماستعلم ان الزمان مقدار الحركة من حیث لا یجتمع اجزائه الفرضیة معاً و هو احتراز عن المسافة فانها ایضاً مقدارها ولكن لاسن هذه الحیشیة بل من حیث یثبت اجزائها الفرضیة.» (۲)

قطب الدین شیرازی در مقاله هفتم از فن دوم درة التاج که در فلسفه اولی است تعریف قدما و شیخ اشراق را برای حرکت بهترین تعریف دانسته است چنانکه گوید: «بهترین چیزی که بآن تعریف ماهیت حرکت کرده اند آنست کی حرکت خروج شیئی است از قوه بفعل لادفعه و دیگر آنک حرکت هیئتی است که ثبات آن لذاتها ممتنع است.» (۳)

قطب الدین شیرازی در مقاله هفتم از فن اول درة التاج به پیروی از شیخ اشراق در مقام بیان حصر مقولات حرکت را مقوله جدا گانه ای قرار داده و اقسام عرض را چهار

۱- المطارحات خطی ص ۱۳۵

۲- شرح حکمت الاشراق ص ۳۹۴

۳- مقاله هفتم از فن دوم درة التاج ص ۹۸



نوع کم و کیف و حرکت و اضافه ذکر کرده است چنانکه گوید: «واما اقسام عرض هم چهار است چه عرض یا تصور کنند ثبات او را لذاته یا تصور نکنند ثبات او را لذاته اگر تصور ثبات او لذاته کنند یا تعقل او کنند دون النسبة الى غيره یا تعقل او نکنند دون النسبة و آنچ تعقل او کنند دون النسبة یا لذاته موجب مساوات و تفاوت و تجزی باشد یا موجب نباشد آنچ موجب آنست لذاته کم است و آنچ موجب آن نیست کیف است و آنچ تعقل او نتواند کرد دون النسبة الى غيره اضافه است و آنچ تصور ثبات او لذاته نکنند حرکت است. و بلفظ لذاته در حرکت احتراز از زمان کرده اند چه ثبات او متصور نیست بسبب آنک او مقدار حرکت است.» (۱)

شیخ اشراق با اینکه تصریح می کند که مقولات معانی اعتباری و محمولات ذهنی هستند و سبب ازاء خارجی ندارند (۲) معذک وجود حرکت را در خارج پذیرفت، و در حکمت الاشراق در ذیل عنوان «فی الاعتبار العقلية» صفات را باعتبار تحقق در خارج و عدم آن بدو قسم تقسیم کرده و حرکت را مانند سفیدی و سیاهی در برابر وجود و اسکان و نظائر آن جزء صفات عینی آورده است و عقیده دارد که حرکت برخلاف وجود و اسکان علاوه بر وجود ذهنی در خارج هم موجود است چنانکه گوید: «فاذن الصفات كلها تنقسم الى قسمين صفة عينية ولها صورة في العقل كالسواد والبياض والحركة و صفة وجود هافي العين ليس الانفس وجودها في الذهن وليس لها في غير الذهن وجود... مثل الامكان والجوهرية واللونية والوجود وغيرها مما ذكرنا.» (۳)

### انتقاد ملاصدرا

ملاصدرا در التعليقات تعریف سهروردی را مورد انتقاد قرار داده و میگوید

- ۱- مقاله هفتم از فن اول درة التاج ص ۵۰ - ۵۱
- ۲- حکمت الاشراق در بیان اعتباری بودن مقولات گوید: «واعلم ان المقولات التي حررها كلها اعتبارات عقلية من حيث مقوليتها ومحموليتها.» ص ۷۴
- ۳- حکمة الاشراق ص ۷۱



حقیقت حرکت عین تجدد و عدم ثبات است نه هیئتی که دارای تجدد و ثبات باشد و بهمین جهت قدما حرکت را بخروج تدریجی شیئی از قوه بفعل تحدید نموده‌اند نه چیزی که موجب این نوع خروج است چنانکه گوید: «قوله قدس سره کل هیئة لا يتصور ثباتها هي الحركة اعلم ان الحركة ليست هیئة تكون تلك الهیئة متصفة بعدم الثبات و عدم الاستقرار بل ماهيتها هي نفس عدم الثبات والاستقرار ولهذا عرفها القوم بخروج الشيئ من القوة الى الفعل هكذا ولو كانت لها ماهية غير ذلك لم يجز تعريفه بالخروج.» (۱)

### پاسخ مؤلف

در پاسخ از انتقاد ملاصدرا باختصار میتوان گفت هیئتی که ثبات آن تصور نشود در حقیقت عین تجدد و نفس تغییر است و قید لا يتصور ثباتها در تعریف سهروردی بمنزله فصل اخیر است که صورت نوعیه حرکت را مشخص و معلوم مینماید. و هیئت مذکور عین خروج تدریجی شیئی از قوه بفعل است و بعقیده مؤلف هر یک از تعریف قدما و سهروردی برای بیان ماهیت حرکت کافی است.

### حرکت نوعی از وجود است

ملاصدرا در آغاز بحث جواهر و اعراض از اسفار در مقام بیان عدد مقولات و شرح عقیده سهروردی در باره حرکت در ذیل عنوان «عقدة وحل» گوید ایراد شیخ اشراق اختصاص بحصر صاحب بصائر ندارد و انتقاد مذکور بر جمهور حکما که اعراض را در نه مقوله منحصر کرده‌اند نیز وارد است. بدین جهت در صدد پاسخ از این ایراد برآمده و میگوید حرکت نوع خاصی از وجود است و حصول تدریجی از قوه بفعل، ماهیت جنسی یا نوعی ندارد برای آنکه مقسم مقولات ماهیت است و وجود و انواع آن خارج از ماهیت‌اند و نباید انتظار داشت که حرکت و نوع خاصی از وجود داخل در اقسام ماهیت باشد بنابراین خروج حرکت ضرری بحصر مقولات نخواهد داشت و اینکه حکما وحدت حرکت را بجنسی و نوعی و شخصی توصیف کرده‌اند و صفی عرضی و باعتبار متعلق حرکت است و در حقیقت



این اوصاف برای ماهیاتی است که حرکت بر آنها عارض میشود.

تحقیق ملاصدرا در پاسخ از ایراد سهروردی در اسفار چنانست که گوید :  
 «عقدة وحل» اقول هذا الكلام كما يرد ظاهراً على المحصر المذكور يرد على المحصر  
 للمعرض في التسع حيث انهم لم يجعلوا الحركة مقولة اخرى فهذه عقدة على القائلين  
 لكل المذهبين فيجب دفعها والحل ان الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشيء  
 التدريجي الوجود ولا ماهية له الا الكون المذكور والوجود خارج عن الماهيات  
 الجوهرية والعرضية والطبيعة التي يلحقها الجنسية لا يجوز ان يكون خارجاً عن  
 ماهية الانواع فالحركة ليست بجنس فضلاً عن ان تكون مقولة والذي يذكر في  
 مباحث الحركة ان وحدتها قد تكون جنسية و نوعية و شخصية فذلك باعتبار ما  
 تعلقت به. (۱)

### انتقاد مؤلف

پاسخ ملاصدرا اگر چه بظاهر تازگی دارد و ممکن است شخص در آغاز آنرا  
 قبول نماید ولی با کمی دقت و اندکی تأمل بی پایه بودن احتجاج مذکور روشن  
 شده و معلوم خواهد شد که نمی توان باین جواب اعتماد کرد و بعقیده نگارنده با  
 توجه بمبانی فلسفی اعتراف برورود اشکال بمراتبی بهتر و شایسته تر از تمسک  
 نمودن باین قبیل پاسخها است.

توضیح آنکه ملاصدرا در مقام تحدید و بیان حقایق اشیاء در بسیاری از موارد  
 که نتوانست آنها را داخل در یکی از مقولات قرار دهد بناچار همین روش را دنبال  
 کرده و باین اصل متوسل شده است. مثلاً در بیان ماهیت علم که حکما اختلاف  
 کرده اند درین که حقیقت آن چیست ، و داخل کدام مقوله است ؟ ملاصدرا برای  
 آنکه ابتکاری کرده باشد مذهب تازه ای آورده و میگوید علم نوع خاصی از وجود  
 است و داخل در هیچیک از مقولات دهگانه نیست و بیرون ماندن علم از اقسام  
 مقولات مانند خروج حرکت ضرری بحصر مقولات نخواهد داشت.



هر گاه بمطالبی که در فصل گذشته در بیان ماهیت حرکت آورده شده توجه گردد معلوم خواهد شد که قبل از ملاصدرا ارسطو و فارابی و ابن سینا و دیگران باین حقیقت که حرکت نوع خاصی از وجود است و داخل در هیچیک از مقولات دهگانه نیست تصریح کرده اند و چنانکه گفته شد فارابی در رساله مسائل متفرقه اعتراف نموده که در میان مقولات نمیتوان چیزی که جنس عالی یا قائم مقام جنس عالی باشد برای حرکت پیدا کرد و وقتی دیدند که حرکت بیک معنی در بیشتر از یک مقوله موجود است بناچار آنرا بفعلیت و کمال که نوع خاصی از وجود است تفسیر کردند. و ملاصدرا در پاسخ از ایراد سهروردی همان عقیده ارسطو و فارابی را با اسلوب بدیعی که روش ابتکاری او در موارد ضرورت است بیان نمود و معلوم نیست با احتجاج باین که وجود غیر از ماهیت است چگونه میتوان ایراد سهروردی را دفع کرد و گفت خروج حرکت ضرری بحصر مقولات ندارد بعقیده مؤلف برای بطلان احتجاج ملاصدرا کافی است که گفته شود :

اولاً غرض واضعین منطق و هدف کسانی که مقولات دهگانه را برای بیان حقایق اشیاء پیشنهاد کرده اند مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد تا معلوم شود که مقصود آنان از حصر مقولات بیان ماهیت تمام موجودات ممکن است یا شناساندن و تحدید کردن بعضی معین.

و ثانیاً بمقتضی این اصل که هر ممکنی زوج ترکیبی است و ماهیت و وجودی دارد چگونه حکم مذکور موجودات ممکنی نظیر حرکت و علم را شامل نمیشود. و ثالثاً اگر بنا باشد که هر حقیقتی که خارج از اجناس عالی است بتوان برای جامعیت مقولات مشهور احتجاج کرد و گفت که این حقیقت نوع خاصی از وجود است و خروج آن ضرری بحصر ندارد بنا بر این وضع مقولات برای بیان ماهیات اشیاء بی فایده خواهد بود.

و رابعاً این سؤال پیش میآید که چرا برای بعضی از موجودات ممکن ماهیتی غیر از وجود است و برای بعض دیگر نیست حکما میگویند ذات واجب تعالی



ماهیت ندارد و استدلال می‌کنند که ماهیت حد وجود است و برای چنین وجودی حدی نمیتوان تصور کرد اما برای حرکت چرا غیر از وجود ماهیتی نیست و چه اشکال دارد همانطوریکه مقوله اضافه و مقوله کم و مقوله کیف و مقوله جوهر از اقسام ماهیت ممکن‌اند حرکت هم از انواع ماهیت ممکن باشد و تعریف شود حرکت هیئتی است که ذاتاً ثبات آن تصور نشود و یا خروج تدریجی شیئی از قوه بفعل است.

### فصل نهم

#### در بیان تعریف خواجه نصیر طوسی و بررسی آن

خواجه نصیر طوسی در کتاب اساس الاقتباس در مقوله ان یفعل وان ینفعل حرکت را بتبدل حال تدریجی از جهت آنکه تبدل حال است تعریف کرده. توضیح آنکه در بیان فرق میان حرکت و فعل و انفعال می‌گوید: هر یک از این سه مفهوم تبدل حال‌اند ولیکن برای دگرگونی حال سه جهت است. تبدل حال هرگاه به فاعل نسبت داده شود آنرا فعل گویند و اگر بملاحظه قابل و منفعل باشد انفعال است و حرکت تبدل حال تدریجی است از جهت اینکه دگرگونی حال است بدون اعتبار فاعل یا منفعل.

او در مقام فرق میان فعل و انفعال و حرکت و شرح جهات سه گانه برای تبدل حال گوید: «وآن تبدل حال که در موضوع افتد از مؤثر بنفس خود اعتباری بود و بنسبت با فاعل اعتباری و بنسبت با منفعل اعتباری. آن اعتبار که او را بود در نفس خود از آن روی که متجدد و متصمم بود آنرا حرکت خوانند و آن اعتبار که بنسبت با فاعل بود از آن روی که فاعل موجد آن حال بود آنرا انفعال خوانند و هر تجدد و تصرمی که دفعةً بود آنرا حرکت نخوانند.» (۱)



از تحقیق خواجه نصیرالدین طوسی اینطور نتیجه گرفته میشود که مقوله فعل و انفعال و حرکت ذاتاً یک چیزاند و فرق میان آنها اعتباری است و بنابراین باید بتوان گفت اگر معتبر معانی سه گانه را اعتبار نمیکرد و یا اگر وجود ذهنی در کار نمی بود که سه جهت را ملاحظه نماید و باعتبار هرجهتی نام معینی بگذارد در خارج غیر از یک تبدیل حال تدریجی چیز دیگری موجود نبوده است . پس با اعتباراتی که ذهن انجام میدهد ممکن است یک چیز خارجی کثیر ذهنی و کثیر خارجی واحد ذهنی باشد .

ظاهراً عقیده مذکور قبل از خواجه نصیرطوسی طرفدارانی داشت و در نزد حکما قدیم مشهور بود ولیکن ابن سینا در فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا بعد از بیان این مذهب بتفصیل آنرا رد کرده است و میگوید : فرق میان تحریک و تحرك و حرکت واقعی است و آنطوریکه مشهور تصور کرده اند اعتباری نیست برای آنکه تحریک حال محرك است و تحرك وصف متحرك ( و با این که ) میان حرکت و تحرك در خارج تلازم است (مع ذلك) در حقیقت دو چیزاند و نسبت حرکت بمتحرك حال حرکت است و این حالت با حال متحرك که نسبت متحرك بحرکت است تفاوت دارد .

ابن سینا در بیان فرق میان تحریک و تحرك و حرکت در شفاء گوید : « ثم من المشهور ان الحركة والتحرك والتحرك ذات واحدة فاذا اخذت باعتبار نفسها فحسب كان حركة وان اخذت بالقياس الى ما فيه سميت تحركاً وان اخذت بالقياس الى ما عنده سميت تحريكاً و يجب ان نحقق هذا الموضوع و نتأمله تامة لادق من المشهور فنقول ان الامر بخلاف هذه الصورة و ذلك لان التحرك حال للمتحرك و كون الحركة منسوبة الى المتحرك بانها فيه حال للحركة لاللمتحرك فان نسبة الحركة الى المادة في المعنى غير نسبة المادة الى الحركة وان تلازما في الوجود وكذلك التحريك حال للمحرك لاللمحرك و نسبة الحركة الى المتحرك للحركة لاللمحرك فاذا كان كذلك كان التحرك نسبة المادة الى الحركة لاللمحرك منسوبة



الى المادة ولم يكن التحرك هو الحركة بالموضوع و كذلك لم يكن التحريك هو الحركة في الموضوع ولا تناقض في ان يكون كون الحركة منسوبة الى المادة معني معقولا وكذلك الى المحرك ولكن هذين المعنيين لا يدل بهذين الاسمين. « (۱)

يعني بيان حکما مشهور اين است که حرکت و تحرك و تحريك همه يك ذات واحد است باعتبار مختلف. يعني اگر فقط باعتبار خودش گرفته شود حرکت است و اگر نسبت بمتحرك بگیريم تحرك ناميده ميشود و بقياس بمتحرك تحريك خوانده ميشود. و اما حق اين است که درين باب تأمل دقيق تری از آنکه مشهور است بنمائيم. پس گوئيم: امر بر خلاف اين است زیرا که تحرك حال متحرك است و نسبت حرکت بمتحرك باينکه حرکت در اوست حال حرکت است نه حال متحرك چه نسبت حرکت بموضوع در معنی غير از نسبت موضوع است بحرکت اگر چه اين هر دو در وجود با هم متلازمند. و همچنين تحريك حال متحرك است نه حال حرکت و نسبت حرکت بمتحرك حال حرکت است نه حال متحرك پس درينصورت تحرك نسبت موضوع است بحرکت نه منسوب شدن حرکت بموضوع و تحرك و حرکت موضوعشان يکی نيست. و همچنين تحريك و حرکت يك موضوع ندارند و نزاع درين نداريم که منسوب بودن حرکت بموضوع يا بمتحرك معنی معقولي است وليکن سي گوئيم آن دو اسم دال بر آن دو معنی نيست. « (۲)

### انتقاد مؤلف

دقت ابن سينا در مورد فرق میان تحريك و تحرك بسيار شايان توجه است و چنانکه تحقيق فرمودند بايد اعتراف کرد که حال متحرك ذاتاً غير از حال متحرك است و اگر معتبری اين تفاوت را اعتبار نکند تحريك و تحرك بملاحظه تحقيق يافتن در موضوع ذاتاً دو حقيقت اند و اما قبول کردن فرق واقعی میان تحرك و حرکت کار دشواری است. و فرق گذاشتن ابن سينا میان حرکت و تحرك باين که نسبت

۱- فصل اول از مقاله دوم طبيعيات شفا ص ۴۰

۱- ترجمه شفا ص ۱۱۵-۱۱۶



متحرك بحرکت غیر از نسبت حرکت بمتحرك است و اولی تحرك و دومی حرکت میباشد، جز اعتبار ذهن چیز دیگری نیست و بعقیده مؤلف بهتر بود که این سیمنا بجای تلازم وجودی میان این دو نسبت بوحدت آنها قائل شود و قبول نماید که تعدد نسبت و تلازم میان آنها فقط اعتبار ذهنی است زیرا حرکتی که بدون متحرك معین تصور شود خواه بمعنای اسر پیوسته سمته و خواه بمعنای حالت بودن جسم میان سبدء و منتهی ساخته ذهن است و حرکت بمعنی توسط در خارج چنانکه مشهور است واقعیت ندارد برای آنکه حالت بودن جسم میان سبدء و منتهی اسری است کلی و بملاحظه حال متحرك ذهن آنرا انتزاع میکند و آنچه در خارج تحقق دارد مصادیق این مفهوم و حالات متحرك است و اعتبار کردن ذهن حرکت را بدون متحرك دلیل بر آن نیست که برای حرکت غیر از حالات معینی که پیوسته با متحرك است وجود جداگانه در اعیان باشد پس فرق میان حرکت و تحرك اعتباری است و حرکت جز حال متحرك چیز دیگری نیست .

### فصل دهم

#### در بیان تعریف متکلمین و بررسی آن

« حرکت حصول اول در مکان دوم و سکون حصول دوم در مکان اول است » متکلمین حرکت را بمقوله « این » اختصاص دادند و در بحث جواهر و اعراض ضمن بیان انواع (اکوان) در باره ماهیت آن گفتگو کردند چنانکه در مقام حصر (اکوان) میگویند : هرگاه حصول جوهر در مکان بملاحظه جوهر دیگر باشد از دو حال بیرون نیست اول حالتی که فاصله شدن جوهر سوم میان آن دو ممکن باشد . این حالت کون افتراق است خواه فاصله تحقیقی باشد یا تقدیری . فاصله تقدیری مانند واقع شدن خلاء میان دو جوهر که در این وقت امکان وجود فاصله است ولیکن وجود آن فعلیت ندارد و بهمین جهت متکلمین در تعریف کون افتراق لفظ امکان آورده اند چنانکه تفتازانی در شرح مقاصد در بیان فاصله تقدیری گوید : « و اعتبار امکان



تخلخل الثالث دون تحقیقه لیضمن افتراق الجوهرین بتخلخل الخلاء فانه لاثالث بینهما بالفعل بل بالامکان. (۱) و قاضی ایجی در مواقف گوید: «انما قلنا امکان التخلخل دون وقوع التخلخل لجواز ان یکون بینهما خلاء عند المتکلمین (۲)

دوم حالتی که نتواند جوهر سوم میان آن دو فاصله گردد و این حالت کون اجتماع است و هرگاه حصول جوهر در مکان بدون اعتبار جوهر دیگر باشد این فرض هم دو صورت دارد:

یکی آنکه حصول جوهر در مکان مسبوق بحصول همان جوهر در مکان دیگر باشد و این حالت کون حرکت است.

و صورت دیگر آنکه حصول جوهر در مکان مسبوق بحصول همان جوهر در مکان قبلی باشد و این نوع حصول کون سکون است. پس با توجه به بیان انحصار اکوان در چهار نوع معلوم خواهد شد که ماهیت حرکت در نزد متکلمین عبارت از حصول اول در مکان دوم و تعریف سکون بعقیده آنان حصول دوم در مکان اول است و لفظ اول در تعریف حرکت و سکون اعم از تحقیقی و تقدیری است. مکان اول تقدیری در موردی است که ساکن اصلاً حرکت نکند درین فرض مکان دومی نخواهد بود تا نسبت بآن مکان اول تحقیقاً فعلیت یابد و حصول اول تقدیری در جائی است که متحرك بعد از پایان حرکت بیدرنگ معدوم شود درین فرض بواسطه نبودن حصول دوم حصول اول تقدیری است.

تفتازانی در شرح مقاصد بتقدیری بودن اول درین موارد تصریح کرده است چنانکه گوید: «و اولیة الحیز فی السکون قد لا یکون تحقیقاً بل تقدیراً کما فی الساکن الذی لا یتحرك قطعاً فلا یحصل فی حیز ثان و کذا اولیة الحصول فی الحركة لجواز ان ینعدم المتحرك فی آن انقطاع الحركة فلا یتحقق له حصول ثان. (۳)

۱- شرح المقاصد ص ۲۵۵

۲- شرح المواقع ص ۳۱۸

۳- شرح المقاصد صفحه ۲۵۵



بعضی از متکلمین در تعریف حرکت و سکون گفته‌اند: حرکت عبارت از مجموع دو کون در دو آن در دو مکان است و مجموع دو کون در دو آن در یک مکان سکون می‌باشد

این تعریف خالی از اشکال نیست زیرا وقتی چیزی در مکانی حادث گردد و در دو آن در یک مکان مستقر شود و در آن سوم بمکان دیگری انتقال یابد درین فرض مجموع کون دوم با کون اول سکون و مجموع کون دوم با کون سوم حرکت است و چنانکه ملاحظه می‌شود در آن دوم حرکت بسکون مخلوط شده و درین آن کون حادث جزئی از حرکت و جزئی از سکون است.

تهانوی در مقام انتقاد بر تعریف مذکور در کشاف اصطلاح الفنون گوید: «قیل الحركة کونان فی آئین فی مکانین والسکون کونان فی آئین فی مکان واحد ویرد علیه ان ما حدث فی مکان واستقر فی آئین وانتقل منه فی الان الثالث الی مکان آخر لزم ان یکون کون ذلک الحادث فی الان الثانی جزء من الحركة والسکون فان هذا الکون مع الکون الاول یکون ساکناً ومع الثالث یکون حركة فلا تمتاز الحركة عن السکون بالذات بمعنی انه یکون الساکن فی آن سکونه اعنی الان الثانی شارباً فی الحركة فالحق هو المعنی المتبادر من التعریف ولذا قیل الحركة کون اول فی مکان ثان والسکون کون ثان فی مکان اول.» (۱)

آمدی بر جامعیت تعریف حرکت بحصول اول در مکان دوم ایراد کرده است و می‌گوید: بظاهرین تعریف لازمست کون حرکت بحصول در مکان دیگر مسبوق باشد و خروج از مکان اول بواسطه نداشتن این شرط از تعریف حرکت خارج است. با این که جمهور متکلمین آنرا از اقسام حرکت شمرده‌اند در جواب ایراد مذکور میتوان گفت بیرون آمدن از مکان اول عین حرکت است زیرا حصول اول در مکان دوم دو جهت دارد باعتبار این که بمکان دوم اضافه شده و بدان روی آورده است حرکتی است بسوی او و از جهت این که از مکان اول اعراض نموده حرکتی است



از او ، و بیرون آمدن از مکان اول باعتبار دوم عین حصول اول در مکان دوم است و تعریف حرکت بدرستی بر آن صدق میکند . پس بهیچوجه بیرون آمدن از مکان اول ضرری بجامعیت تعریف حرکت نخواهد داشت .

تفتازانی هم در شرح المقاصد ایراد آمدی را بوجه مذکور پاسخ داده است چنانکه گوید : « فان قيل فاذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الجزء الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدی و تحقیقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول و حركة اليه و من حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج و حركة منه . » (۱)

بعقیده ابوالهذیل و پیروان او حصول جوهر در مکان بدون اعتبار جوهر دیگر اختصاص بحرکت و سکون ندارد زیرا بنا بر تعریف مذکور در هر یک از حرکت و سکون شرط است که بحصول دیگر مسبوق باشند . احتمال دیگر آنست که حصول در ابتداء حدوث تحقق یابد و مسبوق بحصول دیگر نباشد و چنین حصولی بیرون از اقسام چهارگانه اکوان است و حصولی است کائن نه متحرك و نه ساکن .

متکلمین غالباً در تألیفات کلاسی انتقاد ابوالهذیل را برحصر اکوان آورده و هر یک بطریقی آنرا جواب داده اند :

فخر رازی در المحصل بعد از بیان تعریف حرکت باصطلاح متکلمین گوید : فعليهذا حصوله في الحيز حال حدوثه لا يكون حركة وسكوناً . » (۲)

قاضی عضد ایجی در مواقف بعد از بیان حصراً اکوان ایراد مذکور را باین عبارت آورده است : « و یرد علی الحصر الحصول فی اول الحدوث فانه غیر مسبوق بكون آخر . » (۳)

۱- شرح المقاصد ص ۲۵۵

۲- المحصل ص ۶۶

۳- شرح المواقف ص ۳۱۷



شارح مواقف میر سید شریف جرجانی گوید : « فذهب ابو الهذیل الی بطلان الحصر و قال الجوهر فی اول زمان حدوثه کائن لا متحرك ولا ساکن . » (۱)

تفتازانی در المقاصد بعد از تعریف حرکت و سکون در مقام بیان عدم انحصار اکوان در چهار نوع گوید : « و اما الحصول اول الحدوث فلیس بحركة ولا سکون فلا حصر . » (۲)

شارح المقاصد در شرح عبارت مذکور مستدلاً عدم حصراً کوان را بیان کرده است چنانکه گوید : « لا خفاء فی ان قولهم حصول الجوهر فی الحیز اذا لم یعتبر بالنسبة الی جوهر آخر فاما ان یکون مسبوقاً بالحصوله فی ذلك الحیز او فی حیز آخر لیس بحاصر لجواز ان لا یکون مسبوقاً بحصول اصلاً فلذا ذهب بعض المتکلمین الی ان الاکوان لا تنحصر فی الاربعة کما فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرأ فردأ ولم یخلق معه جوهرأ آخر فکونه فی اول زمان الحدوث لیس بحركة ولا سکون ولا اجتماع ولا افتراق . » (۳)

ابوهاشم و قاضی و پیروانشان در پاسخ ایراد ابو الهذیل گفتند در تحقق معنی سکون مسبوق بودن بحصول دیگر شرط نیست . و حصول در ابتدای حدوث با حصول دوم در مکان اول در اخص صفات که اختصاص پیدا کردن جوهر بمکانی معین است اشتراک دارند و بنا برین حصول در ابتداء حدوث داخل در تعریف سکون است .

قاضی عضدایجی در مواقف و میر سید شریف جرجانی در شرح آن مذهب ابو هاشم و پیروان آنرا چنین بیان کرده اند : « قال ابو هاشم و اتباعه انه ای الکون فی اول الحدوث سکون لان الکون الثانی فی ذلك الحیز سکون و هما متماثلان لان کل واحد منهما یوجب اختصاص الجوهر بذلك الحیز و هو اخص صفاتهما فاذا کان احدهما سکوناً کان الاخر كذلك فهو لاء لم یعتبروا فی السکون اللبث و المسبوقية . » (۴)

۱- شرح المواقف ص ۳۱۷

۲- شرح المقاصد ص ۲۵۴-۲۵۵

۳- شرح المقاصد ص ۲۵۵

۴- شرح المواقف جرجانی ص ۳۱۷



تفتازانی در شرح المقاصد در بیان عقیده ابو هاشم وقاضی گوید: «واجاب القاضی و ابو هاشم بانه سکون لکونه مماثلاً للحصول الثانی فی ذلک الحیز و هو سکون بالاتفاق و اللبث امر زاید علی السکون غیر مشروط فیه.»<sup>(۱)</sup>

ابو اسحق انتقاد ابوالهذیل را پاسخ داده و گفته است که حصول در ابتداء حدوث سکونی است در حکم حرکت و شباهت آن با حرکت از آن جهت است که این حالت مانند حرکت مسبوق بحصول دیگری نیست.

تفتازانی سخن ابواسحق را تأویل نموده و آنرا هم عقیده با ابو هاشم پنداشته است چنانکه در کتاب شرح المقاصد بعد از بیان مذهب ابو هاشم و پیروان او گوید: «والی هذا یوئل ما قال الاستاذ انه سکون فی حکم الحركة حیث لم یکن مسبوقاً بحصول آخر فی ذلک الحیز.»<sup>(۲)</sup>

بنا بر مذهب ابو هاشم و پیروان او تعریف سکون علاوه بر حصول در ابتداء حدوث تمام اکوان متلاحقه در امکان متعاقبه را شامل است و لازم می آید که حرکت از بهم پیوستن سکونهای پی در پی فراهم گردد. و اجزاء قوامی حرکت اضداد آن باشند.

جمعی از پیروان ابو هاشم در پاسخ ایراد مذکور بناچار قبول کرده اند که حرکت مجموع سکونهای پی در پی در مکانهای متوالی است ولیکن قبول ندارند که اجزاء قوامی حرکت اضداد آن باشند زیرا بعقیده آنان حرکت دو جهت دارد باعتبار بیرون آمدن از مکان اول ضد سکون است و از جهت توجه نمودن بمکان دیگر و داخل شدن در آن عین سکون خواهد بود و حصول اول با حصول دوم در اخص صفات با هم مشترکند و بهمین جهت تعریف سکون بر حصول اول صادق است و میان حرکت و سکون عام و خاص مطلق میباشد و هر حرکتی باعتبار دوم سکون است ولی هر سکونی حرکت نیست مانند حصول دوم در مکان دوم که مسبوق بحصول اول است.

۱- شرح المقاصد ص ۲۵۶

۲- شرح المقاصد ص ۲۵۵



قاضی عضد و میر سید شریف در بیان انتقاد مذکور و پاسخ آن گفته اند :  
 «فیلزمهم ترکیب الحركة من السکنات اذ لیس فیها الا الاکوان الاول فی الاحیاز المتعاقبة  
 ثم منهم من التزم ذلك وقال الحركة مجموع سکونات فی تلك الاحیاز فان قيل الحركة  
 ضد السكون فكيف تكون مركبة منه . قلنا فی رد هذا الابطال لیست الحركة والسكون  
 متضادين علی الاطلاق بل الحركة من الحیز ضد السكون فیه و اما الحركة الی الحیز  
 فلا تنافی السكون فیه فانها نفس الكون الاول فیه وهو مماثل للكون الثاني فیه وانه  
 سکون فكذا هذا . » (۱)

شارح المقاصد در بیان ایراد و پاسخ آن گوید : «فالتزم القاضی ذلك وذهب  
 الی ان الكون الاول فی الحیز الثاني و هو الدخول فیه سکون و بنی علی ذلك ان کل  
 حركة سکون من حیث انها دخول فی حیز و لیس کل سکون حركة کالكون الثاني  
 فان قيل الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه او مركبة منه اجیب بان التضاد لیس  
 بین الحركة والسكون مطلقا بل بین الحركة من الحیز والسكون فیه و اما بین الحركة  
 الی الحیز والسكون فیه فلا تغاير فضلا عن التضاد لانها عبارة عن الكون الاول فیه  
 وهو مماثل للكون الثاني الذی هو سکون بالاتفاق . » (۲)

آمدی پاسخ قاضی و پیروان ابو هاشم را قبول ندارد و در مقام انتقاد میگوید:  
 حصول اول در مکان دوم با حصول دوم در مکان اول در اخص صفات با هم  
 اشتراك ندارند و اختصاص داشتن بمکانی موجب تماثل آنها نیست والا بمقتضای  
 همین تماثل لازم بود حصول دوم در مکان اول حرکت باشد . و اگر گفته شود  
 در حرکت شرط است که بحصول در مکانی مسبوق نباشد و حصول دوم در مکان  
 اول بدین جهت حرکت نیست که بحصول در مکان مسبوق است . در پاسخ گوئیم:  
 در سکون هم عدم اتصال بحصول در مکان دیگر معتبر است و بنا بر این تعریف سکون  
 شامل حصول اول در مکان دوم نخواهد بود .

۱- شرح المواقف ص ۳۱۷

۲- شرح المقاصد ص ۲۵۶



قاضی عضد ایجی در مواقف و میرسید شریف در شرح آن انتقاد آمدی را پاسخ داده‌اند چنانکه گویند : « ( يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة ) باتفاق فكذا الثاني قال الامدى و هذا اشكال مشكل ولعل عند غيرى جوابه و اشار المصنف الى الجواب بقوله ( الا ان يعتبر فى الحركة ان لا تكون مسبوقه بالحصول فى ذلك الحيز لان تكون مسبوقه بالحصول فى حيز آخر ) . » (۱)

تفتازانى در شرح المقاصد ايراد آمدی را تأیید کرده است و درین باره گوید :

« و اعترض الامدى بمنع تماثل الحصولين و اشتراكهما فى كون كل منهما موجبا للاحتمال بخصائص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لانسلم انه اخص صفاتهما النفسية كيف والحصول الاول فى الحيز الثانى حركة وفاقاً لكونه خروجاً من الحيز الاول فلو كان مماثلاً للحصول الثانى فيه يلزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به فان اجيب بان عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز معتبر فى الحركة فيصدق على الحصول الاول دون الثانى قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول فى حيز آخر معتبر فى السكون فيصدق على الحصول الثانى دون الاول . » (۲)

تفتازانى در شرح المقاصد بعد از بیان انتقاد آمدی و تأیید آن طریق دیگری برای حصر اکوان در چهار نوع ذکر کرده است و میگوید : هرگاه خواسته باشیم (اکوان) را بقسمی بر چهار نوع حصر کنیم که حصول در ابتداء حدوث در تعریف سکون داخل شود بهتر آنست در قسمت دوم در بیان حصر گفته شود حصول جوهر بدون ملاحظه جوهر دیگر هرگاه حصول اول در مکان دوم باشد حرکت است و باقى اقسام سکون خواهد بود خواه حصول در ابتداء حدوث باشد یا حصول دوم در مکان اول بنابراین حصر (اکوان) در چهار نوع اشکالی نخواهد داشت چنانکه گوید : « و على هذا لا يتم ما ذكر فى طريق الحصر بل طريقة ان يقال انه ان كان مسبوقاً بحصوله فى حيز آخر و ان كان مسبوقاً بالحصول فى ذلك الحيز

۱- شرح المواقع جرجانى ص ۳۱۷

۲- شرح المقاصد تفتازانى ص ۲۵۶



ایضا فالاولی ان یقال انه ان اتصل بحصول سابق فی حیز آخر فحركة والافسکون  
 او یقال انه ان کان حصولاً اولاً فی حیز ثان فحركة والافسکون فیدخل فی السکون  
 الکون فی اول زمان الحدوث وتخرج الاکوان المتلاحقة فی الاحیاز المتلاصقة اعنی  
 الاکوان التي هی اجزاء الحركة. « (۱)

بعقیده مؤلف در پایان تفسیر حرکت و سکون باصطلاح متکلمین میتوان گفت  
 اختلاف درین کسب آیا حصول در ابتداء حدوث حصولی است بیرون از اکوان  
 چهارگانه اجتماع و افتراق و حرکت و سکون و یا آنکه از اقسام سکون است ؟  
 نزاع لفظی است و برای اثبات هیچ یک از دو احتمال حاجتی باحتجاج و اقامه برهان  
 نیست چه اگر سکون بمطلق حصول در مکان تفسیر گردد بنا بر این مسلماً کون مذکور  
 سکون است و اکوان متتالی در احیاز متعاقب اجزاء حرکت اند و محذور فراموش گشتن  
 حرکت از سکون های پی در پی بحال خود باقی است و اما اگر سکون بحصول دوم  
 در مکان اول تحدید شود، حصول در ابتداء حدوث بیرون از اکوان خواهد بود و  
 اقسام اکوان در چهار نوع انحصار نخواهند داشت و این حصول کونی است واسطه  
 میان حرکت و سکون.

فخر رازی در المحصل در مقام تفسیر حرکت و سکون باین حقیقت اعتراف  
 کرده است چنانکه گوید : «الحركة عبارة عن حصول الجوهر فی حیز بعد ان کان  
 فی حیز آخر والسکون عبارة عن حصوله فی الحیز اکثر من زمان واحد فعلى هذا حصوله  
 فی الحیز حال حدوثه لا یكون حركة ولا سکوناً وقيل هو سکون وهو انما یصح اذا قلنا  
 الحركة عين السکنات والبحث لفظی. « (۲)

قاضی عضدایجی و میرسید شریف جرجانی مانند فخر رازی بعد از پاسخ ایراد  
 آمدی بلفظی بودن اختلاف تصریح کرده اند چنانکه در مواقف و شرح آن گویند :  
 ( (النزاع) فی ان الکون فی اول زمان الحدوث سکون اولیس بسکون (لفظی)



فانه ان فسر السكون بالحصول في المكان مطلقا كان ذلك الكون سكوناً ولزم تركيب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول في الا حياز كما عرفت وان فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكوناً ولا حركة بل واسطة بينهما.) (۱)

### فصل یازدهم

در بیان تعریف عرفا و بررسی آن

مدارج وجود در نزد عرفا دوری است

مدارج هستی و مراتب وجود در نزد عرفا دوری است و دارای قوس نزول و صعود است چنانکه شاعر در بیان این معنی گوید :

یک نقطه دان حقیقت ما کان و مایکون

کاین نقطه گاه صعود نماید گاهی نزول

مولانا جلال الدین رومی در کتاب مثنوی دوری بودن مراتب هستی و سیر نزولی و صعودی تعینات اسکانی را در موارد مختلف بطریق گونا گونی بیان کرده است چنانکه در بیان رفتن از اطلاق بسوی تقیید و طریق بازگشت از مرتبه کثرت بجاناب وحدت گوید :

منبسط بودیم یک گهر همه

بی سروبی پا بدیم آنسر همه

یک گهر بودیم و همچون آفتاب

بی کره بودیم و صافی همچو آب

چون بصورت آمد آن نور سره

شد عدد چون سایه های کنگره



کنگره ویران کنید از منجنیق

تا رود فرق از میان این فریق

شبستری در گلشن راز دوری بودن سیر تکامل موجودات را ضمن تمثیلی محسوس

آورده است چنانکه گوید :

چو سیر حبه بر خط شجر شد

ز نقطه خط ز خط دوری دگر شد

چو شد در دایره سالک مکمل

رسد هم نقطه آخر باول

دگر باره شود مانند پرگار

بدان کاری که اول بود بر کار

چو کرد او قطع یکباره مسافت

نهد حق بر سرش تاج خلافت

تناسخ نیست این کز روی معنی

ظهور اینست در عین تجلی

وقد سئلوا وقالوا ما النهایة ؟

فقیل هی الرجوع الی البدایة (۱)

و در جای دیگر در بیان دوری بودن دایره وجود گوید :

جهان را سر بسر آئینه میدان

بهر یک ذره صد مهر تابان

بین عالم همه در هم سرشته

ملک در دیو و شیطان در فرشته

هم جمع آمده در نقطه خال

همه دور زمان روز و مه و سال



ز هر یک نقطه زمین دور مسلسل  
هزاران شکل میگردد شکل

ز هر یک نقطه دوری گشت دائر  
همو مرکز همو در دور سایر (۱)

عارف دیگر در بیان همین معنی گوید :  
این نقطه ز سرعت تحرك  
صد دایره هر زمان نماید

این دایره غیر نقطه نیست  
لیکن بنظر چنان نماید (۲)

رو نقطه آتشین بگردان  
تا دایره روان نماید

محقق فیض در کلمات مکنونه سیر نزولی و صعودی مراتب وجود را بوجه  
بدیعی بیان کرده است چنانکه گوید : « کلمة فیها اشارة الى کیفیة تنزلات الوجود  
و معارجه الوجود تبدی بعد مرتبة الغیب فی التعمین والتمیز فینزل من سماء الاطلاق  
الى ارض التقیید و مرتباً من الاشرف فالاشرف الى ان ینتهی الى ما لا اخص منه فی  
الامکان ولا اضعف فینقطع عنده السلسلة النزولیة ثم يأخذ فی العروج كذلك متدرجاً  
فلا یزال یترقى من الازل الى الافضل الى ان ینتهی الى الذی لا افضل منه  
فی هذه السلسلة العروجیة فیکون هو بازاء ما بدی منه فی النزول كما اشیر الیه  
بقوله سبحانه یدبر الامر من السماء الى الارض ثم یعرج الیه و كلما کان الى  
مبدئه سبحانه اقرب فهو الى البساطة والوحدة والغناء اقرب ومن الاختلاف والترکب  
والافتقار ابعد . . . تا آنجا که گوید » فح تتم دائرة الوجود و تنتهی سلسلة  
الخیر والوجود :

۱- گلشن راز ص ۱۴ و ۱۵

۲- شرح گلشن راز ص ۹



دو سر خط حلقه هستی بحقیقت بهم تو پیوستی  
فالوجودات ابتدأت فكانت عقلاً ثم نفساً ثم صورةً ثم مادةً فعادت متعاکسة  
كانها على نفسها جسمًا صوراً ثم نباتاً ثم حيواناً ثم انساناً ذاعقل فابتداء الوجود من  
العقل و انتهى الى العقل كما بدء كم تعودون كما بدأنا اول خلق نعيده وفي الحقيقة  
من الله البدء واليه يعود و الى الله المصير.

این جان عاریت که بحافظ سپرده دوست

روزی رخس بینم و تسلیم وی کنم  
والشرف والكمال انما هو بالدنو من الحق المتعال ففي البدو كلما تقدم كان اوفر  
اختصاصاً وفي العود كلما تأخر كان اعلى مكان. (۱)

حرکت در نزد عرفا بسه معنی آمده است

با توجه به دوری بودن مراتب وجود میتوان گفت حرکت در اصطلاح عرفا  
باعتبار تنزل و ترقی مدارج وجود بسه معنی یکی تجلی وجودی و دیگر تقلب آنی  
جواهر و تجدد ماهیات و سوم سیر کشفی و رفتن از باطل بسوی حق آمده است ،  
معنی دوم چنانکه بیان خواهیم کرد انعکاس تجلی وجودی و لازمه سیر نزولی است ،  
عرفا در ذیل عناوین مختلف مانند تجدد امثال و خلع و لبس و تجدد مظاهر و خلق  
جدید و مرگ و رجعت و حشر نوین و تعاقب امثال و قیامت نقد و ساعت حاضر و نظائر  
آن از این حقیقت گفتگو کرده اند زیرا بعقیده آنان اعیان موجودات مانند اعراض بخود بخود  
هیچگونه قرار و ثباتی ندارند و هر لحظه در اصل وجود و تکامل آن بتجلی شهودی حق  
و سیر کشفی محتاجند .

گر نه حسنش دائماً در جلوه است

این نمود و بود عالم از کجا است

از تجلی جمال وحدت است

در حقیقت آنکه کثرت را بقا است



هستی عالم همه هستی او است

بی بقای حق جهان عین فنا است (۱)

بنابراین درین فصل سه حقیقت عرفانی یکی تجلی شهودی و سیر نزولی و دیگر  
تجدد امثال و تقلب آنی جواهر و سوم سیر صعودی و رفتن از باطل بسوی حق مورد  
تفسیر قرار خواهد گرفت. شاعر در بیان این حقیقت گوید :

سوی هستی از عدم در هر زمان

هست دائم کاروان در کاروان

باز از هستی روان سوی عدم

میروند این کاروانها دمبدم

جزوها را رویها سوی کل است

بلبلان را عشق بازی با گل است

آنچه از دریا بدریا می‌رود

از همانجا کآمد آنجا می‌رود (۲)

در بیان معنی اول حرکت یعنی سیر نزولی و تجلی شهودی

عرفا عقیده دارند برای هر عینی از اعیان موجود در خارج دو اعتبار است ،  
هملاحظه تعیین شخصی و تشخیص فردی مخلوق و ممکن اند و بدین جهت نقائص  
کثرت بآنها منسوب است ولیکن باعتبار جلوه گری حق در مراتب کثرت و ظهورش  
بصور موجودات همه ممکنات تجلی ذات و صفات او است . و باین اعتبار میتوان  
گفت حقیقت تجلی شهودی و سیر نزولی عبارت از پدید آمدن حق بصور ممکنات  
و ظهورش در تمام مجالی وجود است . در قوس نزول ، حرکت و سیر از مقام وحدت  
حق آغاز میشود و وجود مطلق پیوسته در تمام مراتب تعیین و مراحل کثرت هرجا بصفتی  
و هر لحظه بصورتی تجلی میکند تا بنقطه نهایت قوس نزول دائره وجود برسد و تنزل

۱- شرح گلشن راز لاهیجی ص ۱۶

۲- شرح گلشن راز لاهیجی ص ۲۰



احدیت در مراحل تعیین برای اظهار احکام اسماء و صفات، سیر مطلق در مقید و سیر کلی در جزئی و سیر ظهوری و انبساطی و تجلی شهودی است.

حافظ در بیان سیر نزولی و ترقی رجوعی گوید :

معنی تنزل اربداند حافظ

تنزیل بعشق دل بخواند حافظ

او کرد نزول و مسا ترقی کردیم

تحقیق چنین کجا تواند حافظ

مولانا جلال الدین رومی در بیان سیر نزولی و تجلی شهودی آدمی را مظهر

آیات حق و اصطراب اوصاف الهی معرفی کرده و عقیده دارد هرچه در و سایر هستی -

های ممکن نمایان میگردد عکس صفات حق تعالی است چنانکه گوید :

آدم اصطراب اوصاف علو است

وصف آدم مظهر آیات اوست

هرچه در وی مینماید عکس اوست

همچو عکس ماه اندر آب جواست

خلق را چون آب دان صاف و زلال

وندرو تابان صفات ذوالجلال

علم شان و عدل شان و لطف شان

چون ستاره چرخ در آب روان. (۱)

خواجه عبدالله معروف بخواجه هورامغربی در بیان تنزل از وحدت بکثرت

و رفتن از کلی و مطلق بجزئی و مقید در رساله نور وحدت گوید :

(ای سید موجود یکی است که بصورت موهوم متعددی نماید. ای سید ترا از

وحدت بکثرت آورده اند و از یگانگی بدوئی و انموده اند بجهت حکمتی اوسپهانه داند

و بندگان خواص او نیز باعلام او دانند و تورا چنان ساختند که از وحدت سابقه هیچ



خبری نداری و از آنحال اثری در تو پیدانمیست بلکه تمام عالم را حق سبحانه و تعالی از وحدت بکثرت آورده بعد از آن چندی از بندگان را بپای واسطه بخود آشنا کرده از کثرت بوحدت آورده و راه وصول از کثرت بوحدت را تعلیم فرموده بکثرت فرستاده چنانچه ایشان در کثرت وحدت سیدیدند و هایشان فرمود که بدیگران تعلیم این طریقه نمایند ایشان امتثال امر نموده اعلام این طریقه نمودند هر که بر آنراه عمل کرده و پیروی آنجماعت بزرگوار را نموده از کثرت بوحدت پیوسته و از دوگانگی بیگانگی رسیده است این جماعت بزرگواران انبیاء اندو آن راه وصول شریعت و طریقت است. (۱)

فخرالدین عراقی در موارد مختلف از کتاب لمعات باتشبیها ت حسی واستعارات بدیع، تجلی وجودی و سیر کلی در جزئی را بوجه دلکشی بیان کرده است چنانکه در در لعه دوم گوید :

(ساقی چندان شراب هستی در جام نیستی ریخت که :

از صفای می و لطافت جام

در هم آمیخت رنگ جام و سدام

همه جامست نیست گوئی می

یا مدامست و نیست گوئی جام (۲)

چون هوا رنگ آفتاب گرفت

رخت برداشت از میانه ظلام

روز و شب باهم آشتی کردند

کار عالم از آن گرفت نظام

صبح ظهور نفس زد. نسیم عنایت بوزید. دریای جود در جنبش آمد. سحاب

۱- رساله نور وحدت جزء رسائل عوارف المعارف ص ۲-۳

۲- ترجمه رباعی صاحب بن عباد است که گفت :

فتشابهات تشاکل الامر

رق الزجاج و رقت الخمر

و کانهما قدح و لا خمر

فکانهما خمر و لا قدح



فیض چندان باران «ثم رش علیهم من نوره» بر زمین استعداد یارید که «واشرق  
الارض بنور ربها» عاشق سیراب حیات شد از خواب عدم برخواست قبابی وجود در بر پوشید  
و کلاه شهود بر سر نهاد. کمرشوق در میان بست. قدم در راه طلب نهاد از علم بعین آمد  
از گوش باغوش. (۱)

در جای دیگر از همین لمعه در بیان سیر نزولی و رفتن از اطلاق بسوی تقیید  
گوید: سلطان عشق خواست که خیمه بصر را زنده در خزائن بگشود گنج بر عالم پاشید  
چتر برداشت بر کشید علم

تا بهم برزند وجود و عدم

بیقرار و عشق شور انگیز

شورشوری فکند در عالم. (۲)

عرفا در بررسی علت رفتن از حق بسوی باطل و حرکت از کلی بجزئی میگویند:  
اعدام و تعینات امکانی نقطه مقابل هستی مطلق و وجود واحد و بحکم الاشیاء تعرف  
باضدادها شایسته اند که مرئی ظهور ذات حق واقع شوند بدین جهت هستی مطلق  
برای اظهار کمال و دوست داشتن شناساندن ذات بمقتضای حدیث «کنت کنزاً  
مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» مانند ظهور واحد در اعداد از  
مرتبه کلیت و مقام شامخ وحدت تنزل فرموده و در مجالی و مظاهر هستی  
بصورت های گوناگون منعکس و جلوه گر شده است. شبستری در بیان این معنی در  
گلشن راز گوید:

عدم آئینه هستی است مطلق

کزو پیدا است عکس تابش حق

عدم چون گشت هستی را مقابل

درو عکسی شد اندر حال حاصل

۱- اشعة اللمعات لمعة دوم ص ۴۱-۴۲

۲- اشعة اللمعات لمعة دوم ص ۳۸-۳۹



شد آن وحدت ازین کثرت پدیدار  
 یکی را چون شمردی گشت بسیار  
 حدیث کنت کنزا را فروخوان  
 که تا پیدا بینی گنج پنهان (۱)  
 مولانا جلال الدین در کتاب مشنوی نیستی را سرآت هستی ذکر کرده است  
 چنانکه گوید :

آینه هستی چه باشد نیستی  
 نیستی بگزین گرا بله نیستی  
 هستی اندر نیستی بتوان نمود  
 مالداران بر فقیر آرند جود  
 نیستی و نقص هر جائی که خاست  
 آینه خوبی جمله هستی هاست (۲)

سحی الدین عربی در فص موسوی باستناد حدیث قدسی « کنت کنزا مخفیا  
 فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف » تجلی شهودی و سیر نزولی را حرکت  
 حبی نامیده است و در مقام بیان سبب واقعی بیرون آمدن حضرت موسی از شهر بعد  
 از کشته شدن قبطی در حال ترس و نگرانی چنانکه خداوند در قرآن میفرماید « فخرج  
 منها خائفاً یترقب » گوید : وقوع هر نوع حرکتی در عالم (خواه برای اظهار کمال  
 و تنزل از مقام وحدت در سجالی کثرت و سیر از مطلق در مقید انجام یابد و یا  
 سلوك از باطل و جزئی بطرف حق و کلی جهت ارتقاء شهودی باشد) سر انجام بخویشتن  
 دوستی منتهی میشود. و در دائره وجود هیچ حرکتی بدون حب ذات و علاقه بخویشتن،  
 واقع نخواهد شد و اهل ظاهر باسباب ظاهری قناعت نموده و از دریافت علت واقعی  
 غافل شدند.

۱- گلشن راز ص ۱۳-۱۴

۲- مرآة المثنوی در الحکم ص ۷۳۲



پس بعقیده محیی الدین بیرون رفتن حضرت موسی از شهر گرچه بظاهر بسبب ترس از فرعونیان بود ولی در واقع ظهور ترس و ترقب او معلول خویشتن دوستی و حب ذات است چنانکه در بیان حرکت حبی گوید : « ثم انه لما وقع عليه الطلب خرج فاراً خوفاً في الظاهر و كان في المعنى حباً في النجاة فان الحركة ابدأ بما هي حبة و يحجب الناظر فيها باسباب اخر وليست تلك و ذلك لان الاصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكناً الى الوجود ولذلك يقال ان الامر حركة عن سکون فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة الحب وقد نبه رسول الله صلى الله عليه واله على ذلك بقوله كنت كنزا مخفياً لم اعرف فاحببت ان اعرف فلولاهذه المحبة ماظهر العالم في عينه فحركته من العدم الى الوجود و حركة حب الموجد لذلك ولان العالم ايضا يحب شهود نفسه وجودا كما شهدها ثبوتاً فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتی الى الوجود العینی حركة حب من جانب الحق و جانبه . . . » تا آنجا که گوید : « فثبت ان الحركة كانت للحب فما ثم حركة في الكون الا و هي حبة . » (۱)

مولانا جلال الدین رومی در بیان اثرات محبت قطعه ای دارد که عقیده محیی الدین را تأیید می کند چنانکه گوید :

از محبت تلخها شیرین شود  
و ز محبت مسها زرین شود  
از محبت خارها گل میشود  
و ز محبت سرکها مل میشود  
از محبت سجن گلشن میشود  
بی محبت روضه گایخن میشود  
از محبت نار نوری میشود  
از محبت دیو حوری میشود



از محبت سنگ روغن میشود  
 بی محبت موم آهن میشود  
 از محبت حزن شادی میشود  
 و ز محبت غول هادی میشود  
 از محبت نیش نوشی میشود  
 و ز محبت شیر موشی میشود  
 از محبت سقم صحت میشود  
 و ز محبت قهر رحمت میشود  
 از محبت مرده زنده میشود  
 و ز محبت شاه بنده میشود  
 این محبت هم نتیجه دانش است  
 کی گزافه بر چنین تیختی نشست  
 دانش ناقص کجا این عشق زاد  
 عشق زاید ناقص اما بر جماد (۱)

فخرالدین عراقی مانند محیی الدین عربی سبب وقوع تجلی وجودی و رفتن از  
 اطلاق بسوی تقیید را خویشتن خواهی و عشق بذات میداند چنانکه در لمعه دوم از  
 کتاب لمعات در بیان سبب تنزل حق از مرتبه وحدت و ظهورش در مجالی کثرت گوید:  
 ناگاه عشق بیقرار بهر اظهار کمال پرده از روی کار بگشود و از روی معشوقی خود  
 را برعین عالم جلوه فرمود

پرتو حسن او چو پیدا شد  
 عالم اندر نفس هویدا شد  
 وام کرد از جمال او نظری  
 حسن رویش بدید و شیدا شد



عاریت بستند از لبش شکری

ذوق او چون بیافت گویا شد (۱)

و در لعمه هیجدهم در بیان سبب حرکت عاشق گوید: «عاشق با بود آرامیده بود و هنوز روی معشوق ندیده بود که نغمه قول کن او را از خواب عدم برانگیخت از آن نغمه او را وجدی حاصل شد و از آن وجد وجودی یافت ذوق آن نغمه در سرش افتاد در حال گفت

عشق شوری در نهاد ما نهاد

والاذن بعشق قبل العین احیانا

عشق مستولی گشت ظاهر و باطن عاشق را بترانه «ان المحب لمن يهواه زوار» برقص و حرکت در آورد تا ابدالاً بدین نه آن نغمه منقضی شود و نه آن رقص منقرض چه مطلوب نامتناهی است اینجا زمزمه عاشق همه این بود که تا چشم بر گشادم نور رخ تو دیدم تا گوش باز کردم آواز تو شنیدم. پس عاشق دائم در رقص و حرکت معنویست و اگر چه «تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمر مر السحاب» خود چگونه ساکن تواند بود که در هر ذره از ذرات محرك او است چه هر ذره کلمه ایست و هر کلمه را اسمیست و هر اسمی را زبانیست و هر زبانی را قولی و هر قولی را از محبت سمعی و چون نیک بشنوی قائل و سامع را یکی یابی که السماع طیریطیر من الحق الی الحق.» (۲)

شعر:

گر مهر فاحبیت بذرات نه ساری است

سرگشتگی عالم و آدم ز طلب چیست

از شوق تو سرگشته شد افلاک و کواکب

و اندر طلبت آب بهر گوشه که جاریست

۱- شرح اشعه اللمعات ص ۳۹-۴۰

۲- شرح اشعه اللمعات لعمه هیجدهم ص ۱۰۲-۱۰۳



از کعبه ترا گر طلبد زاهد و عابد

مطلوب ز بتخانه و از دیر بگو کیست<sup>(۱)</sup>

شاه نعمت الله ولی در کتاب اصطلاحات صوفیه در مقام تفسیر قابلیه الظهور رفتن از کلی بجزئی و سیر از مطلق بمقید را معلول خویشتن خواهی و عشق بشناساندن ذات ذکر کرده است چنانکه گوید: قابلیه الظهور محبت اول است که مشارالیه بود بقوله تعالی «فاحبیب ان اعرف.»

بمحبت ظهور فرمودند

در رحمت بخلق بگشودند

در همه آینه عیان گشتند

خویشتن را بخویش بنمودند<sup>(۲)</sup>

شعر:

از محبت گشت ظاهر هرچه هست

و ز محبت می نماید نیست هست

ناز معشوقی تقاضای نیاز

کرد تا پیدا نماید جمله راز

از نیاز ماست ناز او عیان

می کند احببت زین معنی بیان

آنکه معشوق است از وجهی دگر

عاشقش می گواگرداری خبر<sup>(۳)</sup>

در بیان معنی دوم حرکت در نزد عرفا

پیش از آنکه حرکت بمعنی سیر رجوعی و رفتن از باطل بسوی حق مورد تفسیر و تحقیق

۱- شرح گلشن راز لاهیجی ص ۱۲۵

۲- حاشیه شرح اشعة اللمعات ص ۳۴۲

۳- شرح گلشن راز لاهیجی ص ۱۰۹-۱۱۰



قرار گیرد لازمست حرکت بمعنی دوم یعنی تجدد جواهر و تقلب ماهیات که لازمه حرکت بمعنی تجلی وجودی و سیر نزولی است درین فصل آورده شود.

باید دانست که از دیر باز عرفا متفقاً بتجدد جواهر و تبدل مظاهر وجود عقیده داشته و می گفتند که جوهر مانند عرض در دو آن بیک حال باقی نیست، و بهمین جهت در نوشته های عرفانی صراحتاً بنامهای مختلفی مانند (مرگ و رجعت و حشر نوین و خلق جدید و فناء و بقاء و خلع و لبس و حشرونشر و تجدد امثال و سیر و حبس و مرگ ذاتی و بام و شام و تقلب جواهر و تعاقب امثال و قیامت کبری و قیامت نقد و ساعت حاضر و تجدد مظاهر و هر لحظه مرگ و تبدیل و تبدل تعینات اسکانی و جوان و کهنه پیر و مردن و زائیدن و شأن جدید و نظائر آن) حرکت جوهری و دگرگونی ذوات را در موارد مختلف بیان کرده اند.

اکنون برای روشن شدن معنی تقلب آنی جواهر و تجدد تعینات اسکانی قسمتی از تحقیقات عرفا بزرگ که در حقیقت مبین این معنی است و از تألیفات آنان تتبع و جمع آوری شده است در اینجا آورده میشود.

### عقیده محی الدین عربی

محبی الدین عربی در فص شعبی از کتاب فصوص الحکم در بیان حکمت قلبی و چگونگی تقلبات قلب تبدل جواهر و حرکت جوهری تمام عالم وجود را با استشهاد به آیه شریفه (هل هم فی لبس من خلق جدید) بیان کرده است و مدعی است غیر از عرفا دو فرقه یکی اشاعره و دیگر سوفسطائیان کم و بیش باین حقیقت رسیده اند. اشاعره بحق اعتراف کردند که (العرض لایبقی زمانین) یعنی هیچ عرض در دو آن بیک حال باقی نیست ولیکن ندانستند در برابر هستی مطلق تمام عالم وجود عرض است و در دائره هستی هیچ تعینی بدون تجلی حق و افاضه فیض او ثابت و باقی نیست. او در این فص عرضی بودن تعینات اسکانی را مستدلاً اثبات کرده است و درین باره گوید: اجزاء جوهر و مقوم ماهیت آن، همه عرض و بغیر قائمند چه قیام داشتن بذات و دارای مکان بودن و قسمت پذیری که در تعریف جوهر آورده میشود



هر یک در تحقق بغیر محتاج است و بحکم یکی بودن حد ذاتی با محدود مفاهیم مذکور از جهت اینکه حدود ذاتی جوهرند عارض و زائد بر جوهر نخواهند بود. و این معانی چنانکه فی حد نفسه بخود قیام ندارند از جهت آنکه حد ذاتی جوهرند هرگاه قائم بذات هم باشند اجتماع نقیضین لازم خواهد آمد و اهل کشف بدرستی دریافتند که ذات حق بدون آنکه در تجلی او تکرار باشد هر لحظه در تمام موجودات جلوه گری مینماید و تجددا عیان و تقلب جواهر در هر آن معلول تجلی وجودی و سیر نزولی حق است.

اما سوفسطائیان گرچه تبدیل جوهری و حرکت ذاتی تمام ممکنات را بیان کرده اند ولیکن بواسطه عدم اعتراف بوحده ذات حق و جوهر معقولی که در ضمن صور مختلف و کثرات بی نهایت در هر جا بصفتهی ظاهر میشود از در یافت حقیقت غافل ماندند. مسیحی الدین عربی در بیان تجدد جواهر و تقلب ذاتی ماهیات در فص شعبی گوید: « وما احسن ما قال الله في حق العالم و تبدله مع الا نفاس في خلق جديد في عين واحدة فقال في حق طائفة بل اكثر اهل العالم بل هم في لبس من خلق جديد فلا يعرفون تجديد الامر مع الانفاس لكن عثرت عليه الاشاعرة في بعض الموجودات وهي الاعراض و عثرت عليه الحسبانية في العالم كله وجهلهم اهل النظر باجمعهم ولكن اخطاء الفريقان اما اخطاء الحسبانية فيكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم على احدية المعقول الذي قبل هذه الصور ولا يوجد الا بها كما لا تعقلن الا به فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق.

و اما الاشاعرة فما علموا ان العالم كله مجموع الاعراض فهو يتبدل في كل زمان اذا العرض لا يبقى زمانين و يظهر ذلك في الحدود للاشياء فانهم اذا حدوا الشئ يتبين في حدهم تلك الاعراض ان هذه الاعراض المذكورة في حده عين هذا الجوهر و حقيقة القائم بنفسه و من حيث هو عرض لا يقوم بنفسه فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتی و قبوله للاعراض حد له ذاتی ولا شك ان القبول عرض اذا لا يكون الا في قابل لانه لا يقوم بنفسه و هو ذاتی



للمجهر والتحيز عرض لا يكون الا في متحيز فلا يقوم بنفسه و ليس التحيز والقبول با مرزائد على عين المجهر المحدود لان الحدود الذاتية الاجزاء هي عين المحدود و هويته فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين وازمنة وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه ولا يشعرون لما هم عليه و هو لا هم في لبس من خلق جديد .

و اما اهل الكشف فانهم يرون الله تعالى يتجلى في كل نفس ولا يكرر التجلى ويرون ايضا شهودا ان كل تجلى يعطى خلقاً جديداً ويذهب بخلق فذهابه هو الفناء عند التجلى لما يعطيه التجلى الاخر فافهم .» (۱)

داود قيصري در فص شعبي عقيدة « محيي الدين راتايد نموده و عرض بودن جواهر اصطلاحی را در برابر ذات حق مستدلاً بیان کرده است چنانکه گوید: «ويظهر ان العالم كله اعراض في حدودهم للاشياء فانهم اذا حدوا الانسان بالحيوان الناطق والحيوان بالجسم الحساس المتحرك بالا رادة والجسم بانه جوهر قابل للابعد الثلاثة يبين ان الجوهر هو الذي مع كل واحد من الاعراض يصير موجودا معيناً مسمى بالجوهراً قائماً بنفسه و ذلك لان مفهوم الناطق ذو نطق والنطق عرض وذو ايضا عرض لانها نسبة رابطة والحيوان جسم حساس والحساس ذو حس والحس عرض لانه الا دراك والمتحرك بالارادة ايضا كذلك فان الحركة عرض والارادة عرض وكذلك الجسم فان المتحيز هو ماله التحيز والتحيز عرض والقابل للابعد الثلاثة التي هي الاعراض عبارة عما له القبول والقبول عرض وهكذا الى ان ينتهي الى الجوهر والجوهر موجود لا في موضوع والموجود هو ذو وجود و ذو نسبة وهو عرض والكون ايضا كذلك فبقي الوجود الحقيقي الذي يدل عليه ذو وهو عين الحق كما مربياته في المقدمات فتبين ان مجموع العالم من حيث انه عالم اعراض كلها قائمة بالذات الالهية .» (۲)

۱- شرح فصوص الحکم قيصري فص شعبي ص ۲۸۶-۲۸۸

۲- شرح فصوص الحکم قيصري فص شعبي ص ۲۸۷



## موضوع باقی در تجدد جواهر هیولی است

عین واحده که در تقلب جواهر در مراتب کثرت بیک حالت تغییرناپذیر است باعتبار فاعل ذات حق و وجود مطلق است که در تمام تعینات امکانی بمقتضی سیر کلی در جزئی و مطلق در مقید جلوه گری دارد و باعتبار قابل هیولی عقلی و جوهر کلی است که با اختلاف صور و تجدد آن در مراحل وجود بدون دگرگونی باقی و موجود است. و مقصود محیی الدین درین فص از موضوع باقی در تجدد جواهر که بعین واحده تعبیر کرده است هیولی است چنانکه داود قیصری در تفسیر آن گوید: «ومعناه ان الکثرة مشهودة فی عین واحدة و تملك العین الواحدة معقولة فیها کما ان صور الموجودات کلها مشهودة فی عین واحدة و تملك العین الواحدة الهیولی معقولة فیها.» (۱)

محیی الدین در آغاز فص شعبی جواهر واحد و عین باقی را هیولی تفسیر کرده است چنانکه گوید: «وصاحب التحقيق یری الکثرة فی الواحد کما یعلم ان مدلول الاسماء الالهية وان اختلفت حقایقها و کثرت انها عین واحدة فهذه کثرة معقولة فی واحد العین فیکون فی التجلی کثرة مشهودة فی عین واحدة کما ان الهیولی تؤخذ فی حد کل صورة وهی مع کثرة الصور و اختلافها ترجع فی الحقیقة الی جوهر واحد وهیولایها.» (۲)

## انتقاد مؤلف

هرگاه عقاید فلاسفه قدیم در باره حرکت مورد تحقیق و بررسی واقع شود معلوم خواهد شد که عقیده بجریان عالم و تغییر عمومی جهان هستی ازها کلمیتوس افسوسی است و چنانکه بیان خواهیم کرد هرا کلمیتوس برخلاف فلاسفه ایلیا که بکلی منکر وجود حرکت شدند بی قراری و دگرگونی را اصل هرچیز قرار داده است و فلاسفه دیگر مانند اصحاب ذره کم و بیش بحرکت جوهری قائل بودند. ولو کیمپوس و دموکرتیوس

۱- شرح فصوص الحکم قیصری ص ۲۸۵

۲- شرح فصوص الحکم قیصری ص ۲۸۴-۲۸۵



حرکت دوری را ذاتی ذرات نامنقسم میدانستند و امید کلس عقیده داشت هرچه در جهان است از عناصر چهارگانه آتش و هوا و آب و خاک بوسیله دو محرك مهر و کین ساخته شده است مهر، که جاذب مرکز است عناصر را بیکدیگر متصل میکند و کین آنها را از یکدیگر جدا مینماید ولیکن در تاریخ فلسفه از افکار سوفسطائیان راجع به حرکت جوهری و تجدد امور عالم در هر لحظه چنانکه محیی الدین بیان داشتند چیزی موجود نیست و قدر مسلم آنست که نظریه نسبت هراکلیتوس در عقاید آنان بی تأثیر نبوده است و بهمین جهت پرتاگوراس که از بانیان مذهب سوفسطائی است آدمی را میزان تمام چیزها میدانست. باین ترتیب معلوم نیست که چرا قول بتبدل عالم و بی ثباتی جواهر را محیی الدین در فص شعبی بفرقه حسابانیه نسبت داده است. و اگر مقصود محیی الدین از فرقه حسابانیه سوفسطائیان باشند چنانکه شارح قیصری و دیگران تفسیر نمودند درستی نسبت مذکور مورد تردید است و همانطوری که گفته شد عقیده بدگرگونی جهان هستی در هر لحظه از هراکلیتوس افسوسی است و نحله های بعد مانند اصحاب ذره و سوفسطائیان کم و بیش از آن متأثر شده اند.

### عقیده مولانا جلال الدین رومی

مولانا جلال الدین رومی در کتاب مثنوی تبدل جواهر و بیقراری تعینات امکانی را در مدارج سیر نزول و عروج، در موارد مختلف بطریق گوناگون بیان کرده است. گاهی تجدد جوهری جان و روان را بمرگ و رجعت تعبیر نموده و در عین حال ضمن تشبیهات حسی و استعارات بدیع بتجدد امثال و دگرگونی جهان در هر لحظه اشاره فرموده است چنانکه گوید:

صورت از بی صورتی آمد برون	باز شد کنا نالیه را جعون
پس ترا هر لحظه مرگ و رجعت است	مصطفی فرمود دنیا ساعت است
هر نفس نو میشود دنیا و ما	بی خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می رسد	مستمری می نمایند در جسد



شاخ آتش چون بجنبانی بساز      در نظر آتش درآید بس دراز  
این درازی مدت از تیزی صنع      مینماید سرعت انگیزی صنع (۱)  
و زمانی تبدل جان و روان و تجدد نفوس را در هر آن باب روان تشبیه کرده است:  
از وجود آدمی جان و روان      میرسد از غیب چون آب روان  
هر زمان از غیب نونو میرسد      و ز جهان تن هرون شو میرسد (۲)  
و در جای دیگر در بیان اینکه در هر آنی عالمی با جواهر و اعراض بعدم میرود  
و در همان آن مثل آن دوباره موجود میشود و اکثر اهل عالم چنانکه خداوند در  
قرآن فرموده است (هل هم فی لبس من خلق جدید) از این خلع و لبس و حرکت جوهری  
جان و روان غافل اند گوید:

گرد و دیده تبدل و انور شود      این جهان منتظم محشر شود  
در همه عالم اگر مرد ارزند      دمبدم در نزع و اندر مردند  
مولانا در مقام شرح انواع مرگ ذاتی عاشق، و فناء و بقاء آن در هر لحظه بتجدد  
امثال و بیقراری هستی‌های ممکن اشاره کرده میگوید خداوند در عوض هر فنای  
عاشق چنانکه در قرآن وعده فرموده است: (من جاء بالحسنة فله عشر امثالها) ده بقاء  
عطا می‌کند.

عاشقان را هر زمانی مرد نیست      مردن عشاق خود یک نوع نیست  
او دو صد جان دارد از نور هدی      و آن دو صد را میکند هر دم فدا  
هر یکی جان راستاند ده بها      از نبی خوان تو عشر امثالها (۳)  
و در تفسیر آیه (کل يوم هوفی شأن) حرکت جوهری را بشأن جدید تعبیر  
کرده است.

کل اصباح لئاشان جدید      کل شیئی عن مرادی لایحید (۴)

۱- و ۲- مرآة المثنوی ص ۷۳۰

۳- مرآة المثنوی ص ۷۱۰

۴- مرآة المثنوی ص ۸۷۳



### بیان داود قیصری

داود قیصری در پایان فص شعبی تجدد جوهری عالم و تبدل آنرا بشعله آتشی تشبیه نموده است که دائماً در تغییر و تبدیل است چنانکه گوید: «ویظهر هذا المعنى فى النار المشتعلة من الدهن والفتيلة فانه فى كل آن يدخل منهما شئى فى تلك النارية ويتصف بالصفة النورية ثم يذهب تلك الصورة بصيرورته هواء هكذا شأن العام بأسره فانه يستمد دائماً من الخزائن الآلهية فيقبض منها ثم يرجع اليها.» (۱)

### عقیده فخرالدین عراقی

فخرالدین عراقی مانند محیی الدین عربی دیگر گونی آنی جهان و تغییر مداوم مراتب وجود را لازم تجلی شهودی میداند و معتقد است که حرکت جوهری ممکنات و بیقراری و عدم بقاء هستی‌ها در هر لحظه معلول سیر کلی در جزئی است چنانکه در دیباچه لمعات ضمن بیان مراتب عشق در خصوص تجدد هستی‌های ممکن و تقلب جواهر بحسب تجلیات حق گوید: هر لحظه از روی معشوقی پرده براندازد و هر نفس از راه عاشقی پرده آغازد:

عاشقی کو که بشنود آواز	عشق در پرده می نوازد ساز
هر زمان زخمه کند آغاز	هر نفس نغمه‌ای دگر سازد
که شنید اینچنین صدای دراز	همه عالم صدای نغمه اوست

و در لمعه پنجم در بیان تجدد مظاهر در هر آن و تفاوت ظهور بحسب اختلاف قوایل میگوید: محبوب در هر آئینه در هر لحظه روی دیگر نماید هر دم بصورت دیگر برآید زیرا که صورت بحکم آئینه هر دم دیگرگون میشود و آئینه هر نفس بحسب اختلاف احوال دیگرگون میگردد. . . . از این جاست که هرگز در یک صورت دو بار روی ننماید و در دو آئینه بیک صورت پیدانماید. ابوطالب مکی فرماید لایتجلی فی صورة واحدة لشخص واحد مرتین و لافى صورة لاثنین.

چون جمالش صد هزاران روی داشت بود در هر روی دیداری دیگر



لاجرم هر ذره را بنمود باز از جمال خویش رخسار دیگر  
 چون یکی است اصل عدد از بهر آن تا بود هر دم گرفتاری دیگر  
 تا آنجا که گوید : دانی که بر این شهود که اطلاع دهند (لن کان له قلب)  
 آنرا که بتقلب خود در احوال تقلب او در صور مطالعه داند کرد و از آن مطالعه  
 فهم تواند کرد که مصطفی (ص) چرا فرمود که من عرف نفسه فقد عرف ربه و جنید بهر چه  
 گفت (لون الماء لون انائه) . . . . . اگر خواهی که از نفحات این نفس هوئی بمشام  
 تو رسد در کارستان (کل يوم هو فی شأن) نظاره شو تا عیان بینی که تنوع تو در احوال  
 از تنوع او است در شئون و احوال پس معلوم کنی که (لون الماء لون انائه) همان رنگ  
 دارد که (لون المحب لون محبوبه) پس گوئی :

رق الزجاج و رقت الخمر فتشابهها و تشا کل الامر  
 فکانما خمر ولا قدح و کانما قدح ولا خمر (۱)

### بیان شبستری

شبستری بی ثباتی و دگرگونی آنی هستی های ممکن را بدیهی میداند و در  
 باب ششم از رساله حق الیقین در ذیل عنوان « تعین حرکت و تجدد تعینات » در  
 باره تقلب جواهر و تبدل تعینات گوید : هر تعینی دارای نسبت وجود و عدم است  
 چون هستی های ممکنات اعتباری است بدین جهت تعینات بمقتضای ذات بسوی  
 عدم که مرکز فطری آنها است پیوسته در حرکت اند و سرعت سیر و تجدد وجودی  
 آنها در هر لحظه بعدی است که اکثر اهل عالم و محبوس در قید زمان و مکان  
 از دریافت آن غافلند و در نظر آنان وجود متجدد مانند قطره باران و نقطه گردان بصورت  
 ثابت مینماید و بعقیده شبستری چون هستی های ممکن عرض است و بحکم العرض  
 لایبقی زمانین هیچ تعینی در دو آن بیک حال باقی نیست بنا بر این تجدد امثال و  
 تبدل تعینات در هر لحظه بدیهی است و بدین جهت در آغاز باب ششم بقراری  
 و عدم بقای آنها را بعرض تشبیه کرده و در خصوص تجدد تعینات گوید : ( « حقیقة »



تعیینات بحسب اقتضای ذاتی نسبت شان دو نسبت عرض است والعرض لایبقی زمانین و بحسب اقتضای نسبتین اعنی الوجود والعدم طالب و مشتاق عدمند و بسرعت تمام ساری و متحرك بمرکز فطرت ذاتی خودند که عدم است بمثابه جواهر بمرکز وتری الجبال تحسبها جامدة و هی تمر مرالسحاب (۱)

شعر :

هر زمانی نیست میگردد جهان      هم در آندم هست گرد دبی گمان  
هست عالم دائماً در سیرو حبس      نیست خالی یک نفس از خلع و لبس  
هیچکس را آگهی زین حال نیست      غیر از آن کز قیدها کلی بری است (۲)

شبستری در جای دیگر از رساله حق الیقین در بیان بداعت تجدید تعیینات و ظهور خلع و لبس موجودات و سرعت سریان و جریان ممکنات در هر لحظه گوید :  
( « حقیقة » ظهور سرعت سریان تعین در زمان از بدیهیات است که در هر طرفه العین حال را تجدیدی حاصل میشود تا در مرتبه خویش محکوم علیه نمیگردد بادراك چه هر یک از اجزای آنات او مانند نهر جاری و خط ممتد مینماید و همچنین تجدید و تعین مکان و سرعت سریان آن ظاهر است چه هر یک از اجزاء جسم محیط که محل مکان است در حرکت مستدیر اقتضای اختلافی جزوی دیگر میکنند و شبهه نیست که مکان مجموع اجزای آن جسم است و تجدید تعین حرکت از ضروریات است از آنکه خروج از قوه بفعل جز بطریق تدریج صورت نهند مگر بتصور مبداء و منتهی و عدم سکون متحرك بینهما و چون زمان و مکان و حرکت در هر طرفه العین متبدل میگردد و ضرورت بود که جهات و اجسام و اعراض دیگر بر این وتیره روند که محقق است که هر آنی را و جزوی را از امکان و حرکت با هر یکی از معروضات ایشان نسبتی است غیر نسبت اول و هر یکی در هر طرفه العین بحسب لبس و خلع، تعین وجودی و عدمی خاص مینمایند و این معنی را محبوس و مقید زمان و مکان در نیابد

۱- رساله حق الیقین ص ۲۶-۲۷

۲- شرح گلشن راز لاهیجی ص ۹۴



(هل هم في لبس من خلق جديد) . (تمثيل) آفتاب و ماه و کواکب را نسبت  
 بابقاع در هر طرفة العين افولی و غروبى و شرقى و مغربى است فلا قسم برب المشارق  
 والمغرب. (۱)

### مولانا در این معنی گوید :

غیب را ابرى و آبى دیگر است      آسمان و آفتابى دیگر است  
 ناید آن الا که بر خاصان پدید      یاغیان فى لبس من خلق جدید (۲)  
 شبستری بی ثباتی و عدم قرارهستی‌های ممکن را که بعقیده او معلول عرض  
 بودن و ترکیب از وجود و عدم است در گلشن راز بوجه نیکوئی بنظم آورده است  
 چنانکه گوید :

عرض شد هیئتی کان اجتماعیت      عرض سوی عدم بالذات ساعی است  
 دگر باره شود پیدا جهانی      بهر لحظه زمین و آسمانی  
 جهان کل است در هر طرفة العين      عدم گردد ولایقی زمانین  
 بهر ساعت جوان و کهنه پیر است      بهر دم اند روحش و نشیر است  
 در چیزی دو ساعت سی نپاید      در آن لحظه که میمیرد بزاید (۳)

### حرکت جوهری ممکنات آغاز و انجام ندارد

گرچه ممکنات هر دم بمقتضای ذات از خود خلع وجود میکنند تا بعدم ذاتی  
 باز گردند ولیکن بسبب اسداد وجودی و دوام فیض از طرف حضرت حق بیدرنگی  
 در همان لحظه لباس وجود در بر خواهند کرد و در قید هستی محبوس خواهند بود  
 بدین جهت سرگشته‌گی و حرکت جوهری تمام عالم که معلول عشق ساری در همه  
 ذرات است آغاز و انجام ندارد و پیوسته تمام جهان در خلق جدید است. شبستری  
 در گلشن راز در بیان این معنی گوید :

۱- رساله حق‌الیقین ص ۲۷-۲۸

۲- مرآة‌المثنوی ۶۸۷

۳- گلشن راز ص ۵۹



همه سرگشته و یکجزوازشان  
تعیین هر یکی را کرده محبوس  
تو گوئی دائماً در سیر و حبس اند  
همه در جنبش و دائم در آرام  
برون نهاده پا از حد امکان  
بجزویت ز کلسی گشته مسایوس  
که پیوسته میان خلع و لبس اند  
نه آغاز یکی پیدانه انجام (۱)

شبستری تبدل عالم و خلع و لبس آنی ممکنات را سرگ ذاتی نامیده است و عقیده دارد که انسان دارای سرگ ذاتی و اضطراری است و از سایر تعینات بدداشتن سرگ اختیاری ممتاز است. سرگ ذاتی آنست که هستی های ممکن در هر لحظه بحسب اقتضای ذاتی نیست گردند و در هماندم بسبب تجلی نفس رحمانی دوباره لباس وجود پوشند. و از غایت سرعت تجلی و تجدد فناء و بقاء و تغییرات ذاتی بصورت یک وجود سرئی باشد. در گلشن راز در بیان سرگ ذاتی عالم گوید :

سه گونه نوع انسان را مسماتست  
جهان را نیست سرگ اختیاری  
ولی هر لحظه میگردد مبدل  
بکل من علیها فان بیان کرد  
همیشه خلق در خلق جدید است  
همیشه فیض و فضل حق تعالی  
از آن جانب بود ایجاد و تکمیل  
یکی هر لحظه آن بر حسب ذات است  
که آنرا در همه عالم توداری  
در آخر هم شود مانند اول  
لفی خلق جدید هم عیان کرد  
و گرچه مدت عمرش مدید است  
بود از شأن خود اندر تجلی  
وزین جانب شود هر لحظه تبدیل (۲)

شبستری در رساله حق الیقین بعد از بیان عرض بودن هستی های ممکن تبدل آنی و حرکت جوهری عالم را از طریق برهان حسی و بررسی تغییرهای کمی و کیفی ثابت نموده و معتقد است که اختلاف تجدد عالم و حرکت جوهری اشیاء در ظهور و خفاء بتفاوت مراتب وجود مربوط است مثلاً دگرگونی در عرض ظاهر ترا از تغییر در جوهر و حرکت در جواهر سفلی آشکار ترا از حرکت در جواهر علوی است. تحقیق

۱- مرآة المثنوی ص ۸۶۷

۲- گلشن راز ص ۶۲ و ۶۰



او درین باره چنان است که گوید: (تمثیل) هیئت و صورت شخص بحسب کمیت و کیفیت بعد از مدتی بضرورت متغیر و متبدل میشود چون شکوفه و نطفه که میوه رسیده و انسان خلف میشود و معلوم است که این تغیر و تبدل مجموع آن مدت در هر لحظه از وی جزوی از آن اجزاء کم شده و چیزی فزوده و از عدم جزو عدم کل لازم آید و هم برین قیاس بود حکم چیزی که عمر آن قرنهای و دهرها بود چون عناصر و افلاك و غیرهما لکن از قلت تغیر که در زمان بسیاری افتد محسوس نشود مگر بعد از انقضای مدت بسیار اذا السماء انفطرت الی قوله علمت نفس ما قدمت واخرت (حقیقه) هر چیز که بحواس ظاهر نزدیکتر بود که تغیر و تبدیل در او ظاهر تر مینماید چون عرض نسبت بجوهر و جواهر سفلی عالم کون و فساد نسبت بعلویات و علویات نسبت بجواهر روحانی اگر چه تغیر و تبدیل متأخر اظهر مسبوق است بمتقدم اخفی و مرتب بر آن بمثابه مرکز متحرك که هر کدام دایره که از دورتر افتد حرکت مرکز در و ظاهر تر نماید و ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها. (۱)

شبستری در گلشن راز تعینات اسکانی را بزلف تشبیه نموده و تجدد ممکنات و خلع ولبس عالم را در هر لحظه بپام و شام تعبیر کرده است چنانکه گوید :

نیابد زلف او یک لحظه آرام گهی بام آورد گاهی کند شام (۲)

و در رساله حق الیقین حرکت جوهری و تجدد تعینات را در هر لحظه قیامت کبری نامیده است چنانکه گوید :

« خاتمه - از بحث های رفته روشن شد که قیامت کبری راسه مثالست اول آنکه در هر طرفه العینی نسبت باهر شخصی و نسبت با جمیع عالم واقع میشود. دوم آنکه مخصوص بعارف بعد موت اختیاری بحسب ترقی و تجدد احوال و سرعت سریان و کشف اسرار، سیم مشترکست میان اشخاص و انسان و مخصوص بدین نوع بعد از موت طبیعی است اما طامة الکبری نیست الا با مجموع اشخاص و انواع و اجناس که

۱- رساله حق الیقین ص ۲۸ و ۲۹

۲- گلشن راز ص ۷۱



زمان را بکلیت طی کند، و ما امر الساعة الا کلمح البصر او هو اقرب و حوادث واسکان را طی کند که يوم تبلى السرائر و اذا السماء انشقت و اذا السماء انفطرت و اذا الشمس كورت الايات. (۱)

### بیان شاه نعمت الله ولی

شاه نعمت الله ولی در کتاب اصطلاحات صوفیه در تفسیر الممدد الوجودی و الخلق الجدید حرکت جوهری و جریان عمومی عالم را بیان کرده است و در بیان الممدد الوجودی در خصوص خلع و لبس ممکنات گوید: و شهود حکم میکند هر ممکنی در هر آنی خلقی است. قال الله بل هم فی لبس من خلق جدید.

شعر:

هر زمان صنفی نماید در نظر می برد خلقی و می آرد دگر (۲)  
و در تفسیر خلق جدید گوید:

«الخلق الجدید اتصال امداد موجودات ممکنه و ممکن الوجود بذات خود معدوم است که اگر قطع نظر کنی از موجود و فیض وجود بر موجود موجود منعدم گردد بیت:

ممکن موجود گردد از وی بیجود وجود اوست لاشیئی  
چون اعطای وجود پیوسته بود در هر آنی خلق جدید باشد باخلاق نسب  
وجود ممکن الوجود با آنات و استمرار عدم ممکن در ذات خود.

شعر:

موجود بواجب الوجودند همه بیجود وجود بیوجودند همه (۳)

### بیان لاهیجی

اسیری لاهیجی در تفسیر این بیت:

۱- رساله حق الیقین ص ۴۱

۲- حاشیه اشعة اللمعات ص ۳۰۲-۳۰۳

۳- حاشیه اشعة اللمعات ص ۳۵۳-۳۵۴



در چیزی دو ساعت می‌نپاید در آن لحظه که می‌میرد بزیاید  
بحرکت جوهری و تجدد ممکنات که از جمله آثار اسماء لطیفه و قهریه است  
تصریح نموده و در بیان فناء و بقاء و خلع و لبس اشیاء گوید :  
(در جهان هیچ شیئی دو ساعت بیک حال نمی‌پاید و بیک قرار ثابت نیست  
و هرچه هست در هر ساعت و آن نیست می‌گردد و هست می‌شود و از غایت سرعت  
تجدد فیض رحمانی پندارند که بر همان یک قرار است و ایجاد و اعدام ایشان که  
ساعت بساعت واقع است معلوم نمیشود در آن لحظه که می‌میرد یعنی منعدم می‌شود  
می‌زیاید یعنی باسداد نفس رحمانی و تجلی وجودی می‌گردد بنوعی که متصل  
وجود واحد دیده می‌شود چنانچه در افلاک و عناصر و سوالید مشاهده است که وجودی که دی  
و پریر داشتند امروز نیز همان مینماید با وجود آنکه لحظه بلحظه متغیر و متبدلند  
و در ساعت بر یک قرار نیستند و مردن و زائیدن با هم است و مردن در حقیقت  
غیر زائیدن و زائیدن غیر مردن است و مردن عبارت از رجوع کثرت است بوحدت  
و زائیدن عبارت از ظهور وحدت است بصورت کثرت و تعیینات امکانیه .) (۱)  
عارف رومی فرماید :

عقل جزو از کل پذیران نیستی      گر تقاضا بر تقاضا نیستی  
چون تقاضا بر تقاضا میرسد      موج آن دریا بدینجا میرسد

### بیان کاشفی

ملاحسین کاشفی در رشحہ اول از عین سوم لب لباب مثنوی بحرکت  
جوهری و تجدد تعیینات امکانی تصریح کرده و بیان داشته‌اند که محققان غیر  
از حرکات کمی و کیفی و اینی و وضعی بهمیل و حرکت دیگری قائل‌اند و آن ثوران  
سیر وجودی و اقتضای ذاتی است چنانکه در تفسیر این آیات :

مرحبای عشق خوش سوادی ما      ای طبیب جمله علت‌های ما  
ای دواى نخوت و ناموس ما      ای تسوا فلاطون و جالینوس ما



تا آنجا که گوید :

دور گردون‌ها زسوج عشق دان      گر نبودی عشق بفسردی جهان  
کی جمادی محو گشتی در نباتات      کسی فدای روح گشتی ناسبات  
مولانا جلال‌الدین رومی گوید : اشارتست بآن معنی که حکما میگویند که  
هر متحرکی را ناچار است از میل مقدم بر آن حرکت که باعث و سبب آن حرکت  
شود و آنرا بجهت معین مخصوص گرداند و آن میل طبیعی ذاتی که بجز قاهری  
ساکن نگردد اثر عشق است که سرایت کرده .

«بیت»

طبایع جز کشش کاری ندارند      حکیمان آن کشش را عشق خوانند  
و اما نزد محققان غیر از حرکات اربعه کمی و کیفی و اینی و وضعی میل و  
حرکت دیگر هست از مبداء آفرینش تا منتهای عالم و آن ثوران سیر وجودی و  
اقتضای ذاتی است که همه اعیان موجودات بغلبه میل او از قوه بفعل آمده‌اند و  
رمز فاحشیت آن اعراف برین معنی گواه است و الیه اشار قدس سره

گر نبیند عاقلی احوال عشق      کم نگردد ماه نیکو فال عشق

.....

هرچه گویم عشق را شرح و بیان      چون بعشق آیم خجل باشم از آن

.....

عقل در شرحش چو خرد در گل بخت      شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت  
آفتاب آمد دلیل آفتاب      گردلیلت باید از وی رخ متاب (۱)

ملاحسین کاشفی در رشحه هفتم از عین اول لب لباب مشنوی در باره  
تجدد ممکنات و تقلب جواهر گفتگو کرده است. درین رشحه بعد از انتساب مأخذ  
حرکت جوهری بمحی‌الدین عربی گفته است که فناء و بقاء اشیاء و خلع و لبس  
آنی ممکنات از جمله آثار اسماء متقابله لطفیه و قهریه است چنانکه گوید : (در بیان



خلق جدید و حشر مجدد و فناء و بقاء اشياء در هر آنی و باز نمودن حقایق آن و شرح ظهور آن کما اشار الیه حضرت المولوی قدس تعالی سره العزیز :

گردد دیده مبدل و انور شود      این جهان منتظم محشر شود  
در همه عالم اگر مرد از زنند      دسبدم در نزع و اندر مردنند

و این مسئله مزید شرحی میخواهد و نزد عرفا معروفست بخلع و لبس، و بنای این سخن بر نکته ایست که شیخ اکبر قدس الله سره الا زهر در فص شعیبه از فصوص - الحکم میآورد و بدان صورت قاعده کلیه العرض لایبقی زمانین که نزد حکما اصلی تمام است تمهید میفرماید و حاصل آنست که عالم عبارت است از اعراض مجتمعه در عین واحد یعنی حقیقت هستی مطلق و درین سخن حضرت گلشن راز میفرماید :

من و تو عارض ذات وجودیم      شبکهای مشکوة وجودیم

و از این نکته باز توان یافت و آن اعراض که دانستی مع الانفاس والانات متبدل و متجدد میگردد و در هر آنی عالمی با جواهر و اعراض بعدم میروود و در همان آن مثل آن بوجود میآید و اکثر اهل عالم ازین رفتن و آمدن غافلند کما قال الله تعالی (بل هم فی لبس من خلق جدید) و از جمله اسراری که درین باب گفته اند یکی اقتضای آثار اسماء متقابلیه است بعضی لطیفه چون المحی والمعید و برخی قهریه چون القهار والممیت که همه آنها دائماً در کارند و هیچیک را تعطیل جایز نیست پس چون حقیقتی از حقایق امکانیه بواسطه حصول شرایط و ارتفاع موانع مستعد وجود گردد و رحمت رحمانیت بروی افاضه وجود کند بعد از آن بسبب قهراحدیت که مقتضی اضمحلال تعینات است از آن تعین منسلخ گردد و باز در همان آن انسلاخ بر مقتضی رحمت رحمانیت بتعین دیگر خاص که مماثل تعین سابق باشد معین گردد و در آن ثانی بقهراحدیت مضمحل شود و باز تعین دیگر بر رحمت رحمانیت ظهور کند و هکذا الی ماشاء الله پس در هر آنی عالمی بعدم میروود و دیگری مثل آن بوجود میآید و محجوبان بی شعور بواسطه تعاقب امثال و تناسب احوال گمان میبرند که وجود عالم بریک حالست و دراز سینه متوالیه بریک منوال و فی الحقیقه نه چنانست که ایشان را گمانست



و حضرت قطب العارفین مولینا عبدالرحمن جامی دامت ظلال حقایقه اشماره بدین حال فرموده:  
 چیزی که نمایشش بیک منوال است و اندر صفت وجود بر یک حال است  
 در بدو نظر گر چه بقائی دارد آن نیست بقا تجدد امثال است  
 و آن حشریست که درویشان آنرا قیامت نقد و معانت حاضر خوانند و هم عارف  
 رومی فرماید :

اندر قیامت ما هر لحظه حشر نوئیست

زین حشر بی خبرند این مردم حشری  
 قال الله تعالی (و ما اسر الساعة الا کلمح البصر او هو اقرب) وفي الواقع بینندگان  
 مناظر تحقیق که دیده دل را بکحل الجواهر (ان لربکم فی ایام دهر کم نفحات الافتعروا  
 ضوالمها) منور است از این حالت نیک با خبرند.

کاشفی بعد از نقل ایاتی چند از مولانا جلال الدین رومی گوید : « درین  
 ابیات حضرت مولوی اشارتی میفرماید بسر این معنی که لا یتجلی الله فی صورة مرتین  
 و اینجا نکته (کل یوم هو فی شأن) بر غرفه جلال جلوه مینماید :

«بیت»

کل یوم هو فی شأن چه نشانست و چه شأن

یعنی اوصاف کمال تو ندارد پایان

جلوه حسن تو را غایت پایانی نیست

هر زمان نشاء دیگر شود از پرده عیان

و بجهت اینست که صوفیان غنیمت می‌شمرند اوقات را و پی برند با سرار هر آنی از  
 او و هر دم وقوع هر شأنی در او و این که ایشان را ابن الوقت گویند هم بدین سبب  
 است که اشار المولوی :

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق

تو مگر خود مرد صوفی نیستی نقد را از نسیمه خیزد نیستی

هان بیا ای جان و صد جان جهان خوش غنیمت دار وقت این زمان

.....



چون ببینی بر لب جوسبزه مست      پس بدان از دور کانجا آب هست  
تازگی هر گلستان جمیل      هست بر باران پنهانی دلیل<sup>(۱)</sup>

خوب محمد چستی در رساله بنام حفظ المراتب مانند کاشفی بعد از بیان کردن انواع چهارگانه حرکت، حرکت جوهری را بر سر بیان وجودی و اقتضای ذاتی تفسیر کرده است چنانکه گوید: (اما نزد محققان غیر از حرکات اربعه اینی و کمی و کیفی و وضعی میل و حرکت دیگر است از سبب آفرینش تا منتهای عالم و آن سریان وجودی و اقتضای ذاتی است که قابلیت محض است همه اعیان موجودات بغلبه میل او از قوت بفعل آمدند و رمزوله الحکم والیه ترجعون شاهد ازواست.)<sup>(۲)</sup>

### بیان ملامحسن فیض

سلامحسن فیض در رساله قره العیون و کلمات مکنونه ذیل عنوان «کلمه فیها اشاره الی تجدد الخلق مع الانات» بعضی از تحقیقات عرفا را درباره حرکت جوهری و خلع و لبس موجودات چنانکه مذکور شد آورده است. در کلمات مکنونه در خصوص جریان عمومی عالم و فناء و بقاء ذاتی ممکنات در هر لحظه گوید: (کلمه فیها اشاره الی تجدد الخلق مع الانات العالم بمجموعه متغیر ابداء و کل متغیر یتبدل تعینه مع الانات فیوجد فی کل آن متعین غیر المتعین الذی هو فی الان الاخر مع ان العین الواحدة التي تطرأ علیها هذه التغيرات بحالها فالعین الواحدة هی حقيقة الحق المتعینه بالتعین الاول اللازم لعلمه بذاته وهی عین الجوهر المعقول الذی قبل هذه الصور المسماة عالما و مجموع الصور اعراض طارئة متبدلة فی کل آن والمحبوبون لا یعرفون ذلك فهم فی لبس من هذا التجدد الدائم فی الكل، واما العارفون فانهم یرون ان الله تعالی یتجلی فی کل نفس بالاسماء الجمالية والجلالية معافی خلع بالا ولی علی العالم خلقه الوجود و یخلعها بالثانية بارجاعه اياه بل برجوعه بنفسه الی هلاکة الاصلی

۱- رشح هفتم از عین اول لب لباب مثنوی ص ۹۸-۱۰۰

۲- رساله حفظ مراتب - خطی تألیف قرن ۱۰۰۹ ه از کتابخانه جناب آقای محمود

شهابی مورد استفاده قرار گرفته است ص ۵



و بطلانه ذاتی از کل شیئی يرجع الی اصله و هکذا دائماً ففی کل آن هو فی شأن  
یذهبکم و یأت بآخرین . « تا آنجا که گوید :

عنکبوتان مگس قدید کنند عاشقان دردسی دوعید کنند  
هر دسی جانی فداسازم ترا جان نو بخشد جمال تو مرا  
در هماندم بخشی از سر جان نو کهنه را گوید جلالت که برو  
هر دسم عیدی و قربانی تو خلعت نوروز نوروزی تو  
و يظهر هذا المعنى فى الماء الجارى فانه فى كل آن يدخل قطعة منه فى  
النهر و يتشكل بشكل ما يحاذيه من النهر ثم يذهب و يدخل اخرى مع انها ترى  
واحدة بالشخص دائماً وفى النار المشتعلة من الدهن والفتيلة فانه فى كل آن يدخل  
منها شئى فى تلك النارية و يتصف بصفة النورية ثم يذهب تلك الصورة بصيورتها  
هواء هکذا شأن العالم باسره فاندیستمد دائماً من الخزائن الالهية التى لا تنقص ولا تفيض  
بل تزداد و تفيض فيفيض منها و يرجع اليها .

هر کو ز تو پیدا شد هم در تو شود پنهان

پیدا و نهان گشتن هم کار تو سی بینم  
قال الله عزوجل وان من شئى الا عنده خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم و قال تعالى ما عند  
کم ینفذ و ما عند الله باق ،

عالم چون آب جوست بسته نماید و لیک

می رود و میرسد نونو این از کجا است

نوز کجا میرسد کهنه کجا می رود

گر نه وراء نظر عالم بی منتها است (۱)

در بیان معنی سوم حرکت یعنی سیر رجوعی

یکی از سعانی حرکت در نزد عرفا چنانکه بعضی از صاحبان اصطلاح تصریح  
کرده اند عبارت از سیر کشفی و ترقی از جزئی به کلی است ، باین معنی که سالک  
بسبب ترك نمودن افعال و اعمال زشت و اجتناب از اقوال ناپسند که در شریعت و



یا در طریقت منع شده است بجانب حق سلوک نماید تا بدین وسیله بمراتب عالی از مکاشفه و مشاهده نائل گردد.

تهانوی در کشف اصطلاحات الفنون از لطائف اللغات نقل نموده که حرکت در نزد صوفیه عبارت از رفتن در راه خداست چنانکه گوید: «وعند الصوفية الحركة السلوك في سبيل الله تعالى كذا في لطائف اللغات.»

عرفا این نوع حرکت را که رفتن از مقام تقیید بجانب اطلاق و سلوک از مرتبه اسکان بطرف و جوب است سیر رجوعی و عروجی و رفتن جزئی سوی کلی می خوانند چه سالک برای بازگشت کردن بحق و عروج بمقام وحدت و کلیت باید آنقدر بسیر خود ادامه دهد تا بمرتبه شامخ انسان کامل و مقام فناء فی الله که نهایت سیر رهروان و یکی شدن قطره با دریا است برسد.

شبهستری در بیان سیر صعودی و تفسیر مسافر در اصطلاح عرفا گوید:

کسی این سرشناسد کوسفر کرد	ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد
مسافر آن بود کو بگذرد زود	ز خود صافی شود چون آتش از دود
سلوکش سیر کشفی دان ز اسکان	سوی واجب بترك شین و نقصان
بعکس سیر اول در منازل	رود تا گردد او انسان کامل

بنابراین سیر رجوعی بعکس سیر نزولی از کثیر و جزئی و مقید و ممکن شروع شده بمطلق و کلی و واجب منتهی میشود.

برای روشن شدن معنی سیر کشفی و رفتن از باطل بسوی حق باید دانست در نردبان نزول، مظاهر هستی هر چند ساده و بسیط و دور از ترکیب باشند بیدایت و وحدت نزدیکترند و در نتیجه وجوه امکانی و احتیاج بعلت در آنها کمتر است برعکس هر قدر اسباب نیازمندی در مراتب وجود، بعلت بیشتر و وجوه امکانی تضایف یابد بهمان اندازه از مبدا هستی و وجود بسیط دورتر خواهند بود بنابراین، صورت انسان که بعقیده عرفا مظهر کامل اسماء و صفات و جامع ترکیبهای سایر صور است، علل احتیاج و وجوه امکانی در او از کلیه انواع جواهر، حیوان و نبات و جماد



بیشتر است. و بواسطه کثرت ترکیب از مبدء هستی و وجود مطلق که عین بساطت و وحدت است دورتر میباشد بدین جهت برای دور کردن کثرت و رسیدن بمقام وحدت محتاج بسیر کشفی و رفتن از باطل بسوی حق است.

شبهستری در بیان این معنی که انسان نقطه مقابل وحدت و علل احتیاج دراو از حیوان و نبات و جماد بیشتر است گوید :

غضب گشت اند رو پیدا و شهوت	وزایشان خاست حرص و بخل و نیکوت
بفعل آمد صفت های ذمیمه	بترشد از دد و دیو و بهیمه
تنزل را بود این نقطه اسفل	که شد با نقطه وحدت مقابل
شد از افعال کثرت بی نهایت	مقابل شد ازین رو بابدایت (۱)

سبحی الدین عربی در فص اسحاقی وقتی خواست مناسبت میان فداء و مفدی یعنی میش و حضرت اسحاق را بیان کند. در مقام بیان مراتب وجود و شرح قرب و بعد آنها نسبت بوجود واحد و مبدء هستی، جماد را قبل از نبات و نبات را بر تراز حیوان، و انسان را نقطه مقابل وحدت و غایت سیر نزولی قرار داده است چنانکه گوید :

فلاخلق اعلی من جماد و بعده	نبات علی قدریکون و او زان
وذوالحسن بعدالنبت فالکل عارف	بخلاقه کشفاً و ایضاح برهان
فاما المسمی آدم فمقید	بعقل و فکر او قلادة ایمان
بذا قال سهل والمحقق مثلنا	لانا و ایانا بمنزل احسان
فمن شهد امرالذی قدشهدته	يقول بقولی فی خفاء و اعلان
ولا تلتفت قولاً یخالف قولنا	ولا تبذر السمرء فی ارض عمیان
هو الصم والبکم الذی اتی بهم	لا سماعنا المعصوم فی نص قرآن (۲)

۱- گلشن راز ص ۳۰

۲- شرح فصوص الحکم قیصری ص ۱۸۷-۱۸۸



ترجمه :

هیچ آفریده بر تراز جماد نیست ، و بعد از جماد نبات دارای قدر و منزلت است ، و مرتبه حیوان بعد از نبات میباشد ، و همه بافریده بودن خود از طریق کشف و برهان آشکار آگاهی دارند ، و آنچه آدم نامیده شده است در بند عقل و فکر یا بتقلید ایمان مقید است ، و سهل شستری باین مطلب تصریح نمود ، و هر محققى که مانند ما در حال مشاهده باشد باین حقیقت اعتراف خواهد کرد ، و آنانکه مراتب وجود را مانند ما شهود مى کنند ، در نهان و آشکار با ما هم عقیده اند ، و بخلاف گفتار ما التفات مکن ، و هیچوقت بذر خوب و سخن حق را در سرزمین کوران مکار . و چنانکه خداوند در قرآن فرموده است این گروه از شنیدن و گفتن حقائق کر و لال اند .

مولانا جلال الدین رومی در بیان مراتب وجود و شرح تقدم و تأخر آن نسبت به وجود واحد و بسیط ، انسان را در آخرین مرحله سیر نزولی و بعد از جماد و نبات و حیوان قرار داده است چنانکه گوید :

آمده اول باقلیم جماد	از جمادی در نباتی او فتاد
سال ها اندر نباتی عمر کرد	و ز جمادی یاد ناورد از نبرد
و ز نباتی چون بحیوان او فتاد	نامدش حال نباتی هیچ یاد
جز همان میلی که دارد سوی آن	خاصه در وقت بهار و ضیمران
باز از حیوان سوی انسانیش	میکشد آن خالقى که دانیش
همچنین ز اقلیم تا اقلیم رفت	تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
عقل های اولینش یاد نیست	هم ازین عقلش تحول کردنی است
تارهد زین عقل پر حرص و طلب	تا هزاران عقل بیند بهو العجب (۱)

شبهستری مانند محی الدین عربی و مولانا جلال الدین رومی صورت انسان را در دائرة وجود جزء اسفل و نهایت قوس نزول قرار داده و در بیان قرب و بعد تعیین



ممکنات نسبت بحق تعالی و ظهور او در مجالی کثرات گوید :

چو هستی را ظهوری در عدم شد

از آنجا قرب و بعدش بیش و کم شد

.....

توئی در دور هستی جزء اسفل

توئی با نقطه وحدت مقابل

تعیین های عالم بر تو طاری است

از آن گوئی که شیطان هم چومن کیست (۱)

شبستری در مقام بیان احکام آیات انفسی بمقتضی حدیث (یا بن آدم خلقت الاشیاء کلها لاجلک و خلقتک لاجلی) انسان را علت غائی و آخرین نقطه قوس نزول دایره وجود قرار داده است و میگوید عالم غیب و شهادت طفیل ذات آدم و هردو برای وجود او آفریده شدند و انسان مظهر اسماء و صفات حق و حاصل اسرار آفرینش است :

هر آنچ آید باخر پیش می بین  
طفیل ذات او شد هردو عالم  
همی گردد بذات خویش ظاهر  
ولیکن مظهر عین ظهورند  
نماید روی شخص از روی دیگر  
نگردد منعکس جز بر سر خاک  
از آن گشتی تو مسجود ملائک (۲)

جهان را سر بسردر خویش می بین  
در آخر گشت پیدا نقش آدم  
نه آخر علت غائی در آخر  
ظلموسی و جهولسی ضد نورند  
چه پشت آینه باشد مکرر  
شعاع آفتاب از چهارم افلاک  
تو بودی عکس معبود ملائک

شبستری در پایان باب ششم از رساله حق الیقین در بیان این معنی گوید :  
(«حقیقه» هر حرکت که بر سمت نقطه آخرین واقع شود اگر بر خط دایره بود



مبدء حرکت از این وجه اسفل السافلین گردد و اگر از وجه ترفع بود و تنزل نوعی و شخصی بود اعلا علیین بوده باشد (قیل ارجعوا ورائکم فالتمسوا نورا لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثم ردناه اسفل سافلین .)

«شوق» رتبت انسانی جمعیت سطریت علم و قدرت واحدیت و آخریت اول اقتضای تکلیف گشت از آنکه فیض چون از مبدء نزول نماید تا بحاق وسط نرسد عروج صورت نبندد که ظهور رتبت هر یک از مظاهر لازم است و چون رتبت بالکلیه بفعل آید بعثت و تکمیل نفوس و دعوت به سعادت صورت نبندد یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک . (۱)

### بعقیده عرفاسیر رجوعی برای سالک ضروری است

چون انسان در نهایت قوس نزول دائره وجود است و نقطه مقابل وحدت می باشد بدین جهت عرفا عقیده دارند که برای بازگشت کردن و رسیدن سالک بمقام وحدت و رهائی از قید تعین شخصی و صفات حیوانی رفتن از باطل بسوی حق و سیر از مرتبه تقیید بجانب اطلاق لازم و ضروری است .

بعبارت دیگر تا سالک در راه شریعت و طریقت قدم نگذارد و از قیود حیوانی مانند خوردن و آشامیدن و شهوت و غضب و بخل و حسد و تسلط بر غیر و نظائر آن که بمقتضی طبیعت در انسان موجود است فارغ نگردد و از طریق سیر کشفی و سفر بجانب حق لباس کثرت و بندهای مادی را از خود خلع ننماید و بتجرید نفس و تزکیه قلب در قوس عروج، طی مدارج نکند هرگز بمقام وحدت و بقاء بعد از فنا نائل نخواهد شد چه هر یک از این صفات و قیود مادی بتنهائی میتوانند که روح انسان را در زندان بدن و طبیعت مادی گرفتار و پای بند سازند و سالک را نگذارند از مرتبه اسکان و تقیید بجانب وجوب و اطلاق سیر و سلوک نماید . بدین جهت عرفا در موارد مختلف بطرق گوناگون بلزوم سفر مذکور اشاره کرده اند .

مولانا جلال الدین رومی در مقام بیان ضرورت و لزوم فنای هستی سالک در هستی حق گوید :

هست خود در هست آن هستی بتاز      همچو سوس در کیمیا اندر گداز



در من و ماسخت کردستی تودست  
هست این جمله خرابی از دوهست  
گرهمی خواهی که بفروزی چوروز  
هستی هم چو شب خود را بسوز (۱)  
و در جای دیگر در بیان رسیدن بوحدت و گذشتن از ترکیب و کثرت بطریق تجرید  
و ترکیه گوید :

تاز زهر و از شکر تونگذاری  
از گل وحدت کجا بوئی بری  
علت تنگی است ترکیب و عدد  
جانب ترکیب حسن ها می کشد  
زان سوی حسن عالم توحید دان  
گریکی خواهی بدان جانب بران (۱)  
در نزد عرفا التفات بتعین شخصی و توجه بوجود امکائی همیشه موجب  
حجاب سالک از رسیدن بحق است باین جهت سالک راه حق باید از طریق سیروسلوک  
و رفتن از باطل بسوی حق بکوشد تا فانی بحق و باقی ببقاء او باشد.

شبستری در بیان حجاب بودن هستی موهوم و تعین شخصی گوید : تا کوه  
هستی تو مانند حضرت موسی پیش تو باقی است از تقاضای (رب ارنی انظر الیک)  
پاسخ (لن ترانی) خواهی شنید و برای رسیدن بحق لازم است هستی موهوم خود  
را در هستی ابدی و ازلی او فانی نمائی و خلیل وار سردانه در طلب و شوق لقای  
حق شب را روز و روز را شب کنی و در مراحل سیر و سلوک توقف را همراه کاروانها  
روا مداری و بالاخره یک لحظه از طلب غافل مباشی تا هر چه خواهی حق بتوعطا  
کند و اشیاء را چنانکه هستند بتوبنمایاند.

ترا تا کوه هستی پیش باقی است  
جواب لفظ ارنی لن ترانی است  
حقیقت کهر با ذات تو کاه است  
اگر کوه توئی نبود چه راه است

.....

میاسا یکزمان اندر مراحل  
مشو موقوف همراه رواخل  
خلیل آسا برو حق را طلب کن  
شبی را روز و روزی را بشب کن

.....



برو اندر پی خواجه باسرا تفرج کن همه آیات کبری

.....

دهد حق مرترا از آنچه خواهی نمایندت همه اشیاء کماهی (۱)

با توجه بمطالب یاد شده که صورت انسان باعتبار تشخص وجودی جامع تمام کثرات و بمقتضی طبیعت فطری در نهایت قوس نزول دائره وجود است. هرگاه بهمین حال باقی بماند و بوسیله سیر عروجی و سلوك معنوی بوحدت وهستی مطلق رجوع نکند طبق مفاد آیه شریفه (اولئک کالانعام بل هم اضل) بمراتبی گمراه تر از انعام خواهد بود چه انعام بسبب قابلیت طبیعی از رسیدن بکمالات و سیر رجوعی معذورند ولیکن انسان با اینکه میتواند بوسیله سیر کشفی بمقام وحدت و بساطت برسد بعزت و اگذار کردن زمام اختیار بدست طبیعت هر لحظه ناقص تر میشود و باین ترتیب بتدریج از مرتبه انعام هم تنزل نموده و از دیو و شیطان هم بتر خواهد شد.

عارف رومی در شرح چنین انسانی چه خوب گفته است :

دیو سوی آدمی شد بهر شر سوی تو ناید که از دیوی بتر

تا تو بودی آدمی دیواز پیست می دوید و می چشانی از میت

چون شدی در خوی دیوی استوار می گریزد از تو دیو، ای نابکار (۲)

و در جای دیگر انسان کذائی را بد تر از شیطان توصیف می کند.

اول ابلیسی مرا اوستاد بود بعد از آن ابلیس پیشم باد بود (۳)

خداوند در سورة المدثر ذلت و خواری این گروه را بیان فرموده است «کانهم

حمر مستنفرة فرت من قسورة» گویا ایشان خران رم کرده اند که از شیر گریخته باشند.

عارف رومی در بیان حالت مذکور گوید :

۱- مرآة المثنوی ص ۶۰۷-۶۰۸

۲- گلشن راز ص ۱۸-۱۹

۳- مرآة المثنوی ص ۵۶۷



جمله حیوانات وحشی زآدمی	باشد از حیوان انسی در کمی
خون ایشان خلق را باشد سبیل	زانکه وحشی انداز عقل جلیل ...
عزت وحشی بدان ساقط شد است	کامرانسان را بخالف آمد است
پس چه عزت باشد ای ناسره	چون شدی توهمر مستنفره (۱)

شبستری مانند مولانا جلال الدین رومی باقی ماندن در تقیید و کثرت را سبب گمراهی میداند و عقیده دارد که هرگاه توقف سالک درین مرتبه ادامه یابد کمتر از انعام و بترازی دیوود خواهد بود چنانکه گوید :

غضب گشت اندر و پیدا و شهوت	و از ایشان خاست حرص و بخل و شهوت
بفعل آمد صفت های ذمیمه	بتر شد ازداد و دیو و بهیمه
اگر گردد مقید اندرین دام	بگمراهی بود کمتر ز انعام (۲)

و در جای دیگر التفات بتعین شخصی را موجب حجاب قرار داده و میگوید اگر در خویشتن گرفتارشوی عالم بجملگی حجاب تو خواهد شد و از دریافت حقیقت و رسیدن بآن باز خواهی ماند.

اگر در خویشتن گردی گرفتار حجاب تو شود عالم بیک بار (۳)

غزالی در کتاب احیاء العلوم سفر را نوعی از حرکت تفسیر نموده و عقیده دارد که سفر وسیله رسیدن بمطلوب یا موجب خلاصی از مبغوض است و برای آن فوائد و زیانهای است. و سفر رجوعی که بسیر قلب حاصل میشود از سفر معمولی مفیدتر است چنانکه گوید : «اعلم ان السفر نوع حرکة و مخالطة فیه فوائد وله آفات . . . فان السفر وسيلة الى الخلاص عن مهروب عنه او الوصول الى مطلوب و مرغوب فیه . و السفر سفران سفر بظاهر البدن عن المستقر والوطن الى الصحارى والفلوات . و سفر

۱- مرآة المثنوی ص ۵۶۹

۲- گلشن راز ص ۳۰

۳- گلشن راز ص ۴۸



بسمیر القلب عن اسفل السافلین الی ملکوت السموات و اشرف السفرین السفر الباطن . (۱)

معزی در باره فوائد سفر و سلوک بجانب حق گوید :

رحلت کند هر آینه حاصل مراد مرد      آتش کند هر آینه صافی عیار زر

عیسی مسیح گشت چوراه سفر گرفت      موسی کلیم گشت چو افتاد در سفر

اندر سفر بلند همی گردد آفتاب      اندر سفر کمال پذیرد همی قمر (۲)

مولانا در خصوص برکات سفر گوید :

از سفرها بنده کیخسرو شود      بی سفرها ساه کی خوشرو شود

از سفر بیدوق شود فرزین راد      و ز سفر یابید یوسف صد مراد (۳)

شدائدی که عرفا برای سفر بیان کرده اند میتوان درین بیت خلاصه کرد :

سفر اگر چه زیک نقطه کمتر از سقر است

ولی عذاب سفر از سقر زیاد تر است

گرچه منازل سیر و سلوک و طرق وصول بحق (بمقتضای حدیث شریف الطرق

الی الله بعدد انفاس الخلاق که هر یک از راهی او را میشناسند) بسیار است

ولی راه رسیدن بحق در نزد اهل تحقیق آنست که سالک هستی مجازی و تعین

شخصی را از خود دور سازد و از طریق سیر کشفی و تفکر عرفانی حجاب کثرت از

وجه وحدت بردارد و در همه اشیاء حق را مشاهده کند تا بمقام فناء فی الله و بقاء بحق

نائل گردد.

مبستری در بیان طریق سالک و سیرالی الله گوید :

دو خطوه بیش نبود راه سالک      اگر چه دارد او چندین مهالک

یکی از هاهویت درگذشتن      دوم صحرای هستی در نوشتن (۴)

۱- احیاء العلوم غزالی جزء دوم ص ۲۴۴-۲۴۵

۲- امثال و حکم مرحوم دهخدا

۳- مرآة المثنوی ص ۶۷۲

۴- گلشن راز ص ۲۹



خواجه حورا مغربی در رساله نور وحدت در بیان سیر رجوعی و رفتن از کثرت به جانب وحدت گوید :

(ای سیدسلوک سعی تست در رفع اثینیت و جذبه رفتن تست بوحدت .) (۱) و در جای دیگر از همین رساله گوید :

(ای سید میان تو و مقصود راهی نیست که او را جدا از خود و غیر خود میدانی چون دانستی که تو نیستی او است و بس راه نماند جمعیت و آزادی و معرفت نفس و معرفت حق و غنای مطلق و وصل و کمال قرب اینجا حاصل شد و کار تمام گشت . ای سید چون باین مقام رسیدی که خود را ندیدی و او را دیدی آلودگی دنیا و آخرت در حق تو یکی شد و فناء و بقاء و خیر و شر و وجود و عدم و کفر و اسلام و موت و حیوت و طاعت و معصیت عقب ماند بساط زمان و مکان در نور دیده شد .) (۲)

بعضی عرفا در بیان مراحل سیر رجوعی، سیر و سلوک سالک را به چهار مرحله بطریق ذیل دسته بندی کرده اند :

### سفر اول سیر از خلق به حق است

باین معنی که سالک مسافر در آغاز سفر و سلوک الی الله هرچه در عالم می بیند و مورد توجه او واقع میشود همه کثرات و تعینات است و درین مرحله بتمام معنی از دریافت حق و درک وحدت غافل است اما بعد از بررسی احوال ممکنات و مشاهده دگرگونی موجودات کم کم بوجود صانع که این کثرات آثار و نشانه های وجودی او است پی میبرد و رفته رفته تعینات موهوم و کثرات هستی نما ، در نظر سالک محو میشوند بطوریکه در تمام ممکنات بهرچه مینگرد وجود واحد و هستی حق را شهود می کند . باین ترتیب سالک موطن کثرت و باطل را رها کرده و بقدم دل بجانب حق و وحدت سفر مینماید و از خلق به حق میرود و در پایان این سفر وجود سالک

۱- رساله نور وحدت ص ۱۶

۲- رساله نور وحدت ص ۱۳



وجود حقانی شده و می بیند که تمام صفات و افعال از حق است. شبستری در بیان این معنی گوید:

تفکر رفتن از باطل سوی حق بجز و اندر بدیدن کل مطلق<sup>(۱)</sup>

### سفر دوم سیر در حق است بحق

سالک بسیر اول از مراتب کثرت و مراحل تعینات گذشته و بمقام وحدت و وجود حق میرسد و دیگر برای او تعینی خاص که موجب بینونت و کثرت باشد وجود نخواهد داشت و درین مرحله سالک بسیر معنوی و سلوک باطنی در ذات و صفات و اسماء حق بحق سفر خواهد کرد و بالتفات در وجود حق بوجوب وجود او میرسد و از وجوب وجود بوحدانیت واجب الوجود اعتراف سینماید و بتدریج بعلم و اراده و قدرت و سایر کمالات او پی خواهد برد. خلاصه آنکه سالک بعد از سفر اول و خلع وجود اعتباری و حذف تعین موهوم خود، افعال و صفات حق را بحق شهود می کند و بدین جهت عرفا این مرحله از سیر سالک را سفر در حق و بحق نامیدند.

### سفر سوم سیر از حق است در خلق بحق

چنانکه در بیان سفر دوم بیان شد سالک بعد از سیر عروجی و گذشتن از مراتب کثرت و رسیدن بحق دیگر از خود تعینی خاص ندارد و بدین جهت هر سفر و سیری که بعد از سیر اول انجام یابد بحق خواهد بود و سالک درین مرحله پس از وقوف بکمالات واجب تعالی و آگاهی بر اسماء و صفات حق از علت بمعلول و از وحدت بکثرت بازگشت میکند تا به برهان (لم) و از طریق علت عنایات حق و چگونگی صدور موجودات را دریابد و از احوال عالم جبروت و ملکوت و ناسوت مطلع گردد و اولیاء الله مانند انبیاء میتوانند از حق بخلق سفر نموده و از این طریق مخلوقات حق را شهود نمایند.

### سفر چهارم از خلق است بخلق بحق

سفر چهارم مانند سفر دوم و سوم بحق است و مسافر واقف بعد از رسیدن باین



مرتبه از کمال در مخلوقات و خواص آنها بررسی و مطالعه میپردازد و سفر معنوی میکند تا به افعال و اعمالی که باعث سعادت و شقاوت و سود و زیان مردم در دنیا و آخرت است پی برد و سالک در پایان این سفر بموجبات و موانع رسیدن باین کمال واقف و مطلع خواهد شد و چنین کسی برای آنکه بتواند اسباب خوشبختی و بدبختی مردم را چنانکه هست اخبار و اعلام نماید در صورتی که از طرف حق مأمور شود که این مسئولیت را انجام دهد صاحب نبوت تشریعی است.

کاشفی در نهر سوم از عین دوم کتاب لب لباب مثنوی بعد از تفسیر سلوک و بیان حقیقت معنی سالک سیر رجوعی و مراحل سفر را در چهار نوع بیان کرده است چنانکه گوید : ( در بیان سیر و سلوک و آن ترقی کردن است در مقامات تا واصل گردد بحضرت قرب و این را سیر محبی گویند و سالک کسی را گویند که قدم اجتهاد در راه مولی نهاده باشد و پای ارادت از وابستگی بدنیا گشاده و سفر حقیقت که توجه دلست بحضرت حق میان در بسته باشد و اسفار چهار است.

سفر اول - که آنرا سیر الی الله گویند توجه سالک است از ظاهر نفس بترك مألوفات جسمی و عادات رسمی بمقامی که ظاهر شود در آن مقام متوجه مسافر را ظاهر وجود احدیت و در این سفر از منازل نفس بگذرد و بافق مبین رسد که مقام دلست و مبدء تجلیات اسماء الهیه.

سفر دوم - که آنرا سیر فی الله گویند توجه دلست از ظاهر بسوی باطن وجود و درین سفر سالک متصف گردد بصفات حق و مستحق شود باسماء الهیه تا بافق اعلی رسد که مقام روحست و نهایت حضرت واحدیت.

سفر سوم - که آنرا سیر مع الله خوانند توجه است از تقیید باحکام ظاهر و باطن علی الانفراد بسوی حضرت جمع الجمع و اینجا ترقی حاصل شود بعین جمع حضرت احدیت و این مقام قاب قوسین است با بقیه اثنینیت.

سفر چهارم - که آنرا سیر بالله من الله گویند و آن توجه است از حضرت جمع -



الجمع بحضرت اکملیه از برای تکمیل طالبان و این مقام بعد از فناء است و فرق بعد از جمع. (۱)

شاه نعمت الله ولی در کتاب اصطلاحات صوفیه در شرح سفروبیان مراحل سیر سالک گوید :

(السفر توجه دلست بحضرت حق و اسفار چهار است :

الاول - السیر الی الله از منازل وصول بافق مبین و آن نهایت مقام دلست و مبدء تجلیات اسمائیه.

الثانی - السیر الی الله باتصاف بصفات حق و تحقیق باسما حق تا بافق اعلی که مقام روح است و نهایت حضرت واحدیه

الثالث - بعین جمع و حضرت احدیت و این مقام قاب قوسین است با بقیه اثینیت و چون دوئی مرتفع شود و مغایرت مندفع نهایت ولایت.

الرابع - السیر بالله من الله از برای تکمیل و این مقام بعد از فنا است و مقام فرق بعد از جمع.

شعر :

فرق و جمع از جمیع گردانی تمام سرشده باشی مکمل والسلام. (۲)  
مولانا جلال الدین رومی در بیان ارتقاء بمقام بقاء بعد از فناء و شرح مراحل سیر رجوعی گوید :

از جمادی مردم و نامی شدم	و ز نما مردم بحیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن گم شدم
حمله دیگر بهمیرم از بشر	تا برآرم از ملایک بال و پر
و ز ملک هم بایدم جستن رغو	کل شیئی هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم

۱- لب لباب مثنوی ص ۱۷۶

۲- حاشیه اشعة اللمعات ص ۳۱۸



پس عدم کردم عدم چون ارغنون گویدم انا الیه راجعون (۱)

نایب الصدر در کتاب طرائق الحقائق در تفسیر اسرار مسافرت موسی با خضر اسفار سالک را بیان نموده و کوشیده است مراحل سیر و سلوک عرفانی را باحوادث سفر موسی تطبیق نماید چنانکه در بیان سفر اول و سیر از خلق بحق گوید: ( ولما کان السالک فی اول مراتب سلوکه و هو السیر من الخلق الی الحق محتاجاً الی خراب البدن و اضمحلال القوى النفسانية حتى يتخلص من سلطان الشیطان و غضبه و یسلم للقوى العقلية التي هی فی اول الامر مساکین عاجزون عن اکتساب ما یحتاجون الیه اظهر علیه السلام تخریب السفینة تنبیهاً و تعلیماً و تکمیلاً . . . . . و السالک فی تلک المرتبة کافر محض بالکفر الشهودی حیث لا یرى الله مجرداً و لا فی مظاهره حالاً او متحداً معها و الشیخ ینبغی ان یتنزل عن مقامه العالی الی هذا المقام و یخاطب السالک مطابقاً ل حاله و مشعراً بکفره و استتار الحق عنه و لذلك قال الخضر فی اول الامر اما السفینة فكانت لمساکین یعلمون فی البحر فاردت ان اعیبها بنسبة الفعل الی نفسه استقلالاً و اظهاراً لانانیته من غیر اشارة الی شراکة او تسبیب من الله و لما کان کل ما ینسبه السالک الی نفسه و کل ما یراه من انانیته نقصاً و شراً و عیباً ابرز الفعل المنسوب الی انانیته بلفظ العیب تنبیهاً علی ان السالک ینبغی ان لا یرى الاعیب فعله فی ذلک المقام و ان کان خیراً فقال ان اعیبها و لم یقل استخلصتها من الغصب و اسلمها لاریابها و لا یرى السالک ح الاطریق الاعتزال و یرى نفسه مختارة و الحق معزولاً. (۲)

### فصل دوازدهم

تفسیر حرکت در علم اعراب و بیان تاریخ و سبب وضع آن

حرکت در علم اعراب، در برابر سکون و جزم، عبارت از ضمه و فتحه و کسره یارفع و

نصب و جر آخر کلمات است،

۱- مرآة المثنوی ص ۵۵۱

۲- طرائق الحقائق ص ۱۴۲-۱۴۳



در فرهنگ نظام آمده است حرکت آوازی که بایکی از حروف تهجی ادا میشود ولیکن در نوشتن یاساقط میشود و یا بر بالا وزیر حرف نوشته میشود مثل زیر وزیر و پیش و در آندراج مذکور است ضمه و فتحه و کسره را نیز حرکت گویند.

ظاهراً این علامت «حرکت» در اوائل اسلام برای ضبط اعراب قرائت قرآن وضع گردیده است توضیح آنکه باتفاق مورخین در آغاز بعثت و نزول تنزیل قراء اهتمام زیاد و عنایت خاصی بنقل و ضبط الفاظ قرآن داشتند، و بهمین جهت چند وقتی بدون اختلاف تمام اعراب و حرکات آخر کلمات را در سینه های خود نگهداری مینمودند ولی تا نیمه قرن اول هجری رفته رفته در میان مسلمین اختلاف زیادی در قرائت قرآن پدید آمد و ابوالاسود دوئلی متوفی بسال ۹۹ هجری برای امتیاز کلمات و تنظیم قوائد قرائت باقتباس از سریانی یا کلدانی نشانه های اعراب و حرکات آخر کلمات را بصورت نقطه هائی در بالا و وسط و پائین حروف وضع نمود، و از آن بعد برای ترتیب و تنظیم قواعد اعراب کم کم بساط علم نحو توسط دانشمندان اسلامی توسعه و گسترش یافت.

صور حرکات چنانکه گفته شد در اصل بصورت نقطه هائی بوده است. و ابن الندیم در بیان سبب وضع علم اعراب باین حقیقت تصریح نموده است چنانکه در کتاب الفهرست از ابو عبیده نقل کرده است که ابوالاسود قواعد اعراب را از علی (ع) آموخت و زیاد بن ابیه که در آن وقت والی عراق بود از او خواست قانونی برای خواندن آخر کلمات تنظیم نماید. ابوالاسود از انجام آن امتناع کرد تا این که شنید کسی در قرائت این آیه (ان الله بريء من المشركين ورسوله) رسول را بکسر لام قرائت میکرد ابوالاسود با خود گفت گمان نمی کردم که مسلمانان از نظر رعایت و ضبط حرکات آخر کلمات قرآن تا این حد بی اعتنا باشند بدین سبب برای تنظیم نشانه های آخر حروف قرآن، از زیاد بن ابیه کاتبی تقاضا نمود و زیاد برای این موضوع از قبيله عبد القیس کاتبی را تعیین کرد که مورد قبول او واقع نشد و بجای او نویسنده دیگری را معرفی کرد، ابوالاسود بکاتب چنین گفت: (اذا رأيتني قد فتحت فمي بالحرف فانقط نقطة



على اعلاه وان ضمنت فمى فانقط نقطة بين يدي الحرف وان كسرت فاجعله من تحت الحرف فهذا نقط ابى الاسود. (۱) يعنى وقتى مراد يدى كه بحرفى دهانم را گشودم نقطه‌اى بالای آن حرف رسم كن و اگر چنانچه بفراهم كردن وضم دلب بحرفى تلفظ نمودم نقطه‌اى در میان آن حرف قرار ده و اگر بانكسار دهان و فرود آوردن لب پائین حرفى را ادا كردم نقطه‌اى در زیر آن حرف علامت بگذار پس این نقطه‌هاى ابوالاسود است عبارت ابن‌الندیم در بیان وضع حرکات اعراب و تاریخ و سبب وضع آن چنانست كه گوید : (قد اختلف الناس فى السبب الذى دعا ابوالاسود الى ما رسمه من النحو فقال ابوعميد اخذ النحو عن على بن ابيطالب ابوالاسود و كان لا يخرج شيئاً اخذه عن على كرم الله وجهه الى احد حتى بعث اليه زياد ان اعمل شيئاً يكون للناس اماماً و يعرف به كتاب الله فاستعفاه من ذلك حتى سمع ابوالاسود قارئاً يقرء ان الله برى من المشركين و رسوله بالكسر فقال ما ظننت ان امر الناس ال الى هذا فرجع الى زياد فقال افعل ما امر به الامير فليبعنى كاتباً لقنماً يفعل ما اقول فاتى بكاتب من عبد القيس فلم يرضه فاتى بآخر قال ابوالعباس المبرد احسبه منهم فقال ابوالاسود... الخ. (۲)

گرچه ابن‌الندیم در خصوص وضع علم اعراب سبب دیگری از ابوسعید نقل کرده است ولی در همین کتاب باشواهد قطعى و قوائد روشن نشان داده است كه در میان مسلمین ابوالاسود دوتلى نخستین كسى است كه برای ترتیب قواعد اعراب بوضع نقطه‌هائى مبادرت نمود و برای این مقصود مجاهدت و سعى فراوان مبذول داشته است. (۳)

ابن خلدون در مقدمه خود در بیان وضع اعراب و حرکات آخر کلمات گوید :  
( اول من كتب فيها ابوالاسود الدوتلى من بنى كنانة ويقال باشارة على رضى الله عنه . ) (۴)

۱- الفهرست ص ۳۶

۲- الفهرست ص ۶۶

۳- به الفهرست ص ۶۵-۶۸ مراجعه شود

۴- مقدمه ابن خلدون ص ۴۶



مورخین گرچه در باره سببی که ابوالاسود را بتدوین علم اعراب وادار نمود اختلاف کرده اند ولی هیچکس در نخستین واضع صناعت نحو تردیدی نکرده است و همه باتفاق آراء ابوالاسود را مدون یا واضع این علم معرفی کرده اند.

جرجی زیدان در کتاب آداب اللغة درباره واضع حرکات اعراب گوید: (واختلف الرواة فی ما بعث ابوالاسود علی وضع النحولکنهم مجمعون علی انه واضعه كما قدمنا و هو یقول انه تلقی ذلك عن علی بن ابیطالب.)<sup>(۱)</sup>

جرجی زیدان در تفسیر حرکات و حروف اعراب بعد از نقل نقطه های ابوالاسود از کتاب الفهرست میگوید: قوم عرب بعد از ابوالاسود نقطه های مذکور را برای بیان تلفظ و اعراب کلمات و حرکات حروف بکار می بردند. او برای اثبات این مطلب علاوه بر نوشته های مورخین قرآنی که در کتابخانه خدیویه دیده است استناد کرده و در وصف آن گوید: قرآنی که در آن کتابخانه دیده ام از قدیمترین قرآن عالم است که در جامع عمرو نزدیک قاهره پیدا شد و بخط کوفی روی پوستهای بزرگ بمداد سیاه نوشته شده است و نقطه هایی که ابوالاسود آنها را نشانه های اعراب قرار داد درین قرآن برنگ قرمز در بالا و پائین و وسط حروف و کلمات موجود است.

او از این سند تاریخی نتیجه گرفته است که صور حرکات همانطوریکه ابوالاسود تعیین کرده است در آغاز بشکل نقطه هایی بوده و نقطه بالای حرف علامت فتحه و نقطه پائین نشانه کسره و نقطه در میان حرف برای نشان دادن ضمه بکار میرفت.

ولی بتدریج ظاهراً در اوائل قرون هجری که تاریخ وضع و واضع آن بدستنی معلوم نیست صورت و شکل حرکات اعراب تغییر پیدا کرده و بصورت ضمه و فتحه و کسره کنونی درآمده است. عبارت جرجی زیدان در کتاب آداب اللغة در بیان وصف قرآن مذکور چنین است که گوید: (وقد شاهد نافی دارالکتب الخدیویه مصحفاً کوفياً منطبقاً علی هذه کیفیة وجدوه فی جامع عمرو بجوار القاهرة و هو من اقدم مصاحف العالم مکتوب علی رقوق کبيرة بمداد اسود وفيه نقط حمراء اللون. فالنقطة



فوق الحرف فتحة و تحته كسرة و بین یدی الحروف ضمة كما وصفها ابو الاسود . (۱)

جرجی زیدان در بیان اصل پیدایش صور حرکات و شرح چگونگی تحول آن در طول تاریخ گوید : سامیان از دیر باز درازسنه بسیار قدیم در آشور و بابل و فینیقیه و حجاز و یمن لغات خود را بدون حرکات می نوشتند و حتی تاملتی بعد از میلاد مسیح بوضع حرکات آشنائی و آگاهی نداشتند و ظاهراً در قرن چهارم میلادی پیروی از روش سریانیان در ابتداء نقطه بزرگ را برای رفع اشتباه قرائت بعض کلمات استعمال میکردند و رفته رفته برای هر حرکتی علامت مخصوص وضع و در بالا و پائین حرف قرار میدادند و عبرانیان و سریانیان شرقی نقطه های طاق و یا جفت در بالا و زیر حرف که برضمه و فتحه و کسره و نظائر آن مانند اماله و اشمام دلالت میکرد وضع کردند و سریانیان غربی از الفبای یونانی پنج حرف با صدا A و O و H و E و Y را برای بیان حرکت بکار می بردند و این عمل تا قرن هشتم میلادی بتمام معنی تکمیل شد و قوم عرب بخصوص بعد از فتوحات و اختلاط زبان آنها با لغت اعاجم پیروی از سریانیان اهتمام و مجاهدت زیادی برای نگهداری و ضبط لغات دادند و در ابتداء چنانکه گفته شد بتقلید از اقوام دیگر حرکات حروف را بنقطه های کوچک و بزرگ علامت گذاری کردند و سپس حرکات جداگانه چنانکه فعلاً صور آن معمول و متداول است وضع نمودند .

ولی قوم عرب برخلاف سریانیان غربی حروف قائم مقام حرکات را از اقوام دیگر نگرفتند و در میان حروف الفبای عرب سه حرف با صدا یعنی واو و یاء و الف را بجای حرکات سه گانه ضمه و فتحه و کسره انتخاب کردند و برای سایر حرکات سلفوظ از قبیل اماله و اشمام و روم و نظائر آن با اعتماد و اتکاء بفظانت خواننده نشانه های کتبی، برای بیان آنها وضع نمودند . (۲)

جرجی زیدان بعد از بیان اصل پیدایش صور حرکات در مقام اثبات همانندی

۱- آداب اللغة ج ۱ ص ۲۲۷

۲- آداب اللغة جرجی زیدان ذیل عنوان صور الحركات ج ۱ ص ۲۲۷-۲۲۸



میان حرکات و حروف اعراب گوید : با تأمل در صور حرکات و دقت در اشکال حروف معلوم میشود که ضمه بتمام معنی مانند واو و فتحه بalf مایل شبیه است . و شکل فعلی کسره گرچه بظاهر همانند یاء نیست ولی مسلماً در آغاز قائم مقامی میان آنها تناسبی بوده است و بتدریج اختلاف صورت ظاهر شد .

احتمال دیگر آنکه شاید عربها بتقلید از سریانیان شرقی حرکت کسره را بدو نقطه پائین که بصورت یاء عربی است می نوشتند . توجیه دیگر آنکه عربها یاء سریانی را که در صورت بکسر عربی شباهت دارد برای بیان حرکت کسر اقتباس نموده باشند چنانکه گوید : ( و اذا تاملت صور الحركات المذكورة رایت الضمة كالواو تماماً والفتحة تشبه الالف مائلة و اما الكسرة فانها الان بعيدة الشبه بالياء فاما انها كانت عند اول استعمالها اقرب الى شكل الياء ثم تنوعت بالاستعمال او انهم قلدوا بها حركة الكسر عند السريان الشرقيين وهي نقطتان اسفل الحرف فرسمها العرب معافجاء تا كما لكسرة اولعلمهم اقتبسوا الياء السريانية فان صورتها كالكسرة العربية وهي « . . » وقد قال امام الرازي الحركات ابعاض المصوتات .<sup>(۱)</sup>

برای آنکه استیفای کامل از معانی حرکت شده باشد تفسیر حرکت در علم قافیت و نقد شعر در این فصل باختصار آورده میشود .

حرکات حروف قافیت در علم نقد شعر برشش نوع است ۱- رس ۲- اشباع ۳- حذو ۴- توجیه ۵- سجری ۶- نفاذ ، چنانکه شاعر در بیان انواع حرکات حروف قافیت گوید :

رس و اشباع و حذو و توجیه است  
باز سجری و بعد از او است نفاذ

فتحه ماقبل الف تأسیس رس است ، پر خواندن فتحه و ضمه و کسره که از آن حروف علیه پدید آید اشباع است ، حرکت ماقبل ردف و قید حذو است ، حرکت ماقبل روی در قافیه مقید توجیه است ، حرکت حرف روی سجری است ،



حرکت حرف وصل در وقتی که بحرف خروج متصل گردد نفاذ است ، علاقمندان  
میتوانند برای آگاهی بیشتر به المعجم فی معانی اشعار العجم و نظائر آن مراجعه  
نمایند ، (۱)



## گفتار دوم

# در بیان وجود حرکت و شرح موارد استعمال و شرائط وجود آن

### فصل اول

در بیان عقیده فلاسفه قبل از ارسطو

#### عقیده هراکلیتوس

هرگاه عقیده بوجود حرکت را از نظر تاریخی مورد بررسی قرار دهیم و درین زمینه مطالعه و تحقیق نمائیم معلوم خواهد شد که حکما از دیرباز باین مسئله توجه نموده و درباره وجود حرکت و عدم آن عقائد گوناگونی بیان داشته اند. گروهی حرکت را اصل اشیاء تصور کرده و در بیان جریان عمومی عالم و تغییر دائمی آن گفته اند جهان هر لحظه در تغییر و هر آن متجدد و بی قرار است. جمعی دیگر بعکس، ثبات و سکون را وصف ذاتی تعینات و صفت اصلی ممکنات پنداشته و در نتیجه هر نوع دگرگونی و تبدل را از جهان نفی کرده اند و عده دیگر با پیمودن طریق اعتدال و بر حذر ماندن از افراط و تفریط، فی الجمله بوجود حرکت و سکون و تحقق آن اعتراف نموده اند.

نخستین حکیمی که بجریان عمومی و جریان وجود عقیده داشت، هراکلیتوس<sup>(۱)</sup>

---

۱- هراکلیتوس فیلسوفی بدین و از نجبای شهر افسوس بود و در اواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم قبل از میلاد یعنی در اواسط دوران پادشاهی داریوش بزرگ ۴۸۶-۵۲۲ پیش از میلاد زندگی میکرد.



افسوس طبیعی دان معروف قرن پنجم قبل از میلاد است. او چنان در عالم حرکت و تغیر مستغرق شد که بیقراری و عدم ثبات را اصل هر چیز میدانست و هر گونه وجود پابرجا را در جهان انکار میکرد.

هراکلیتوس بر نا پایداری امور اصرار داشت بدین جهت در مقام بیان حقایق اشیاء دوسمین اصل فلسفی خود را سریان عمومی و جریان دائمی وجود معرفی کرده است. او معتقد بود که اصل اول یعنی آتش مظهر کامل این تبدل ذاتی و بیقراری همیشگی است.

جرج سارتن در بیان عقیده هراکلیتوس راجع به جریان و سریان اشیاء گوید : (مانند فلاسفه ایونی وی نیز چنان فرض میکرده است که علیرغم اختلاف ظاهری بایستی وحدتی در جوهر اصلی جهان موجود باشد و بنا بر فرض وی، این گوهر اصلی آتش بوده است. چرا آتش هم شاید بعلمت چیزی باشد که بتوانیم بآن نام دوسمین اصل هراکلیتوس بدهیم و این اصل همان جریان و سریان اشیاء است.

شاید فکری که بر هراکلیتوس مسلط بوده این است که هر چیزی در تغیر است و زیر و بالا میروند باین ترتیب آتشی که شعله میکشد و بالا و پائین میروند و هر لحظه شکل ظاهری آن دگرگون میشود بهترین رمز این تغیر قطع نشدنی عمومی باشد. بعلاوه خورشید را چون در نظر بگیریم آن را بزرگترین منبع آتش همیشگی می یابیم که پیوسته در حال تغیر است. اصل سوم وی آن بود که در ماورای بی آهنگی و نابسامانی ظاهری هم آهنگی عمیقی وجود دارد چه هر تغیری که صورت میگیرد بر طبق یک قانون کلی جهانی اتفاق میافتد. (۱)

هراکلیتوس جهان را برودی تشبیه نموده که همواره روان است و یکدم ثبات و قرار ندارد چنانکه در قطعه ۱۴ گوید : ( نمیتوانی دو بار در یک نهر قدم گذاری چه پیوسته آبهای دیگر بطرف تو در حال جریان هستند، ) (۲)



## عقیده کاسون آمریکائی

بعد ها کاسون امریکائی عقیده هراکلیتوس را بتحقیق علمی درآورد و ثابت نمود که حرکت جزء عناصر مهم وامری چاره ناپذیر و عمومی است و بهتر است برای بیان عقیده او خلاصه مقاله ای را که در باره ماهیت تغییر نگاشته است در این فصل آورده شود.

کاسون امریکائی در باره ماهیت تغییر اینطور تحقیق کرده است : ( برای اینکه طبیعت بشر را درست شرح داده باشیم مجبوریم تغییر را جزء عناصر مهم بشماریم تغییر اختیاری نیست. تغییر اتفاقی نیست. تغییر امری چاره ناپذیر و عمومی است. ما همه همداستانیم در اینکه این حقیقت در باره کائنات هم صدق میکند. ما از داستان ستارگان با خبریم. ما میدانیم که هیچ چیز نابود نمیشود بلکه هراتم و هرستاره در حال تغییر و تحول است از گازهای و از مایع بجامد و از جامد باز بگاز تبدیل می یابد. چنین است پیشرفت دائمی جهان که نتیجه عارضی آن زندگی است. ما این حقیقت را فراموش میکنیم که این حقیقت در باره ما هم صدق میکند. ما نیز دچار تغییرات متوالی هستیم.

یک فیلسوف یونانی میگوید هر چیز در حرکت است. راهرت کندی دونکان میگوید سکون وجود ندارد.

جهان ساکن نیست. سکون فریبنده است. هیچ چیز ساکن و ثابت نیست. هر صخره متلاشی میگردد همچون حباب صابون، فرق در زمان است و زمان هم در جهانی که جاودانه میگردد چندان بزرگ و مهم نیست. همینطور سکون طبیعت شما خیالی است و باطل. شما همان کس که پنجسال پیش بودید نیستید. شما جوی احساسات و عقائد و حواس و تصمیمات هستید. جریان این جوی ادامه می یابد ولی چیزهایی که روی آن روان هستند پیوسته دچار تغییرند.

اکنون که رادیوم کشف شده بجاست معتقد شویم که حتی ماهیت عناصر تغییر پذیر است. ظاهراً طلا دارد خورده خورده ماهیت خود را از دست داده مبدل بمس



میشود و نقره هم همینطور دارد بسرب مبدل میگردد. قلب ماهیت فلزات حدس و خیال نیست بلکه حقیقتی است که ثابت شده. یگانه چیزی که فنا ناپذیر نیست انرژی است ولی صور و اشکال انرژی هرگز در یک حال نمیماند یگانه چیزی که ماندنی است تغییر است. سکون تن شما و هم است. هر حرکتی که از شما سر میزند. هر سخنی که از دهانتان بیرون میاید شما را فرسوده میکند و هر غذائی که میخورید شما را بحال میآورد. تن شما هر هفت سال یکبار تجدید قوا میکند و گرگون میگردد. در هر جسم در هر درخت در هر سازمان تجارتي نبرد دائمی بین (کون) و (فساد) بر پا است. بین ایندو یک هم آهنگی است که ما قادر بدرکش نیستیم هیچیک از آنها سرور دیگری نیست. هریک را هر برای دیگری هموار میکند. برگ سبز بد درخت غذا میرساند همینطور برگ پژمرده غذای درخت میشود حیات از فساد فساد از حیات پدید میآید. رسم روزگار چنین بوده است جاودانه طبیعت تا ابد چنین سیر میکند. علی الظاهر این دو نیرو مخالف هم هستند همچون حرکت چرخ. مگسی را در نظر آورید که بالای چرخ قرار گرفته. این مگس چنین خواهد پنداشت که چرخ رویشمال حرکت میکند و فرض کنید مگسی هم زیر چرخ قرار گرفته این مگس چنین تصور خواهد کرد که حرکت چرخ سوی جنوب است از نظر مگس ها چرخ همین طور است که سی پندارند ولی از نظر کسی که تمام چرخ را می بیند پندار هر دو مگس خطا است. همینطور (کون) و (فساد) که در نظر من و شما با هم متضاد بنظر میرسند در واقع نیستند مگر دو قسمت چرخ که «غرش کنان میشکافد شیارهای چرخ را جاودانه»

هیچکس دچار عدم تغییر نگشته است تا هنگامی که جوی زندگی روانست. همه شکل پذیر و قابل ترقی و تغییر هستیم. بارها مردم کوشیدند که زندگی را در قالبهائی منجمد کنند تا از بین نرود. مصر کوشید با موسیائی کردن مردگان برانجام دادن چنین عملی موفق گردد. مصر بیش از سایر ملل در این اسرتوفیق یافت ولی عاقبت مصر هم مرد.

بارها ثروتمندان آن آسودگان انگشت شمار کوشیدند از تغییر جلو گیری کنند



قوانین وضع کردند. مذاهب درست کردند. رسوم آهنین پدید آوردند. در بابل در نینوا در ایران و در اسپانیا این روشها اتخاذ گردید ولی ایشان فراموش کرده بودند که در چه نوع جهانی بسر میبرند. ایشان طبیعت آدمی را فراموش کرده بودند ازین رو سراسر کاخهای فرهنگی پر زرق و برق آنان فرو ریخت. طبیعت آنان را بکنار زد همانطور که کوزه گر کوزه شکسته را توی خاکروبه میاندازد.

از هنگامی که داروین کتاب «اصل انواع» را نوشت از موقعی که این مرد جرأت کرد نقاب از چهره زندگی بیکسو کشد از آن موقع ما دریافتیم که این کائنات دچار تغییر و تحولند. یونانیان بحسب باین رازهای بردندولی ما آنرا بتحقیق دریافتیم همانطوریکه از جزر و مد اسواج آگاهیم باین حقیقت نیز واقف هستیم.

داروین فرح انگیز ترین کتابها را برای ما بیادگار گذاشت. او بما نشان داد که بوسیله تکامل نشو و نما چیزهای بهتری بوجود میآیند. او بما از «محیط» و «انتخاب طبیعی» یعنی علل ترقی صحبت کرد. او برای ما طرح قانون «بقای صلاح» را ریخت و این قانون بر ما روشن میگرداند که این جهان جهانی است عادل و درستکار، هر قسمت از طبیعت را که در نظر بگیرند قابل ترقی است. آنچه میگوئیم نظریه نیست. امید نیست. حقیقت است.

ما دریافته ایم که تمام نباتات. ماهیان. پرندگان و جانوران در نتیجه صعود نردبان تکامل از پست ترین مرتبه باین پایه رسیده اند. مگ گله اسکاتلندی مثلاً در آغاز گرگ بود او ترقی کرد و اکنون بیک حیوان مهربان و دلربا تبدیل شده است گندم که غذای هزاران نفر است از علفی که از کرانه های فرانسه میروئید بوجود آمد شکسپیر در آغاز یک بچه بی دست و پا و بی زبان بود ترقی کرد و شکسپیر شد قس علیهذا سایر چیزها. و هر سو بنگرید دلیل شکل پذیر و قابل انحنای بودن اشیاء را آشکار می بینید.

اینجا. فراروی من یک تکه زغال سنگ هست که بزرگتر از مشت من نیست. اگر آتش زخم بقوه تبدیل می یابد. این قوه می تواند مراد فضا هزار قدم بسوی بالا



برد اگر طبیعت رویش فشار آورد این زغال مبدل میشود بالماس . اصلاً این تکه زغال سنگ سیه روی در آغاز روشنائی خورشید بوده است . پس چه کسی میتواند در یابد در این جهان پر معجزه چه چیز چه چیز است ؟

زغال سنگ - قوه - الماس - نور خورشید همه اینها صورتهای مختلف یک شئی اند این قابلیت ترقی محسوس بنیاد تمام خوش بینی های عملی است . هنگامی که چیزهائی که تا کنون انجام داده ایم بخاطر سیاوریم یأس از میان برمیخیزد . . . با وجود غرور سطحی و خود بینی که در ماهست حقیقت این است که انگشت شمارند کسانی که بشر را میستایند . ما قابلیت ترقی خود را تشخیص نمیدهیم . ما خود را کالاهای ساخته شده سیانگاریم و در حقیقت خام هستیم . این است بزرگترین اتلافکاری جهان که ما از طبیعت خود آنطور که باید استفاده نمیکنیم . خیابانهای شهر پر است از اشخاصی که می در صد آنان میتوانند اگر بخواهند زندگی خود را به میزان متوسط برسانند ولی ایشان خود را ساکن میانگارند نه متحرك . ایشان ارزش قوه تغییر و تحول را کمتر از آنچه که هست میانگارند . از لحاظ نیروی دماغی اغلب هنوز پایه های نخستین نردبان ترقی را می پیمائیم .

ما فراموش میکنیم که مغز ما عضو است نه یک پیمانه . مغز مانند ویلن است . برای بسط در قلمرو فکر و احساسات حدی برای آن وجود ندارد . شما همواره قادرید هر چه در شما خوبست بهترش گردانید . شما همواره قادرید بر سرمایه معنوی و مادی خود خیلی بیفزائید . نیروی کامل شما ؟ که میتوانید بگوئید نیروی کامل شما چقدر است .

نیروی کامل چیست ؟ آن کیست که بتواند حدی برای رشد و نمای آدمی که استعداد های خود را پرورش میدهد و با مشکلات میجنگد و در قابلیت ترقی طبیعت بخود اعتماد کامل دارد قائل میشود . (۱)

۱- یکی از مقالات کاسون امریکائی ترجمه مهرداد مهرین ضمیمه کتاب مختصری از فلسفه چنین .



عقیده<sup>۱</sup> انکساگوراس<sup>(۱)</sup>

انکساگوراس عقیده داشت که در دستگاه خلقت هر چه هست ترکیب است و نیست و هست شدنی در کار نیست، جهان در آغاز مجموعه درهمی از تخمه‌های متعدد بود که نوس یا عقل با حرکت دورانی آنها را از یکدیگر جدا کرد و به پریشانی و بی انتظامی تخمه‌های در هم نظم و سازمان بخشید، از سخنان اوست: (هوش روی گردش دورانی نیز قدرت دارد بدین سان که او نخستین بار این گردش را براه انداخت و این گردش نخست از نقطه کوچکی آغاز شد ولی توسعه یافت و باز هم بیشتر توسعه خواهد یافت. و آنچه که با هم آمیخته شد و از هم جدا شد و مجزا شد هوش همه را شناخت که چگونه باید بشوند و چگونه بودند) (که اکنون نیستند) و هر چه که اکنون هست و چگونه خواهد همه را بنظم در آورد و این گردش دورانی که اکنون ستارگان و خورشید و ماه و هوا و تاثیر انجام میدهند و از یکدیگر جدا میشوند. و این گردش باعث جدا بودن آنهاست (همه را هوش ترتیب داد) و متراکم از رقیق و گرم از سرد و روشن از تاریک و خشک از تر جدا شد ولی بخشهای بسیاری از مواد زیاد در بسیاری از چیزهاست و هیچ چیز کاملاً از چیز دیگر جدا نیست و از آن مجزا و ممتاز نیست مگر هوش اما هوش همیشه یکسان است.

در وقتی که هوش حرکت را شروع کرد خود را از هر چه که بحرکت درآمده بود جدا کرد و هر چه که هوش بحرکت انداخته بود از یکدیگر جدا شد و گردش دورانی چیزهایی را که در نتیجه حرکت از یکدیگر جدا شده بودند باز هم جدا تر کرد. (۲) جرج سارتون در بیان عقیده انکساگوراس گوید: (دو نکته اساسی در فکراین حکیم وجود دارد یکی آنکه عقل را وارد میکند و آنرا در برابر ماده میگذارد و چنان می‌پندارد که با نیروی این عقل پریشانی و آشفتگی جهان از بین رفته و بصورت جهان

۱- انکساگوراس از مردم کلازومنه از شهرهای آسیای صغیر بود و در بیست سالگی

باتن مسافرت کرد ظاهراً از ۵۰۰ تا ۴۸۰ قبل از میلاد متولد شده است.

۲- تاریخ فلسفه دکتر محمود هومن ص ۹۸-۹۹



فعلی درآمده است. فکر دوم او تصور حرکت دورانی و گردابی ابدی و نخستین است که بوسیله آن ماده آئین و سازمان خاصی پیدامی کند. (۱)

### عقیده پارمیندس و زنون و ملیسوس

پارمیندس (۲) شاگرد کسنوفانس (۳) کولوفونی که از بنیان فلسفه ماوراء الطبیعه (میتافیزیک) است جهان را از یک ماده یکسان آکنده میدانست و بدین جهت هر نوع بی قراری و دگرگونی را انکار کرده و حرکت و تغییر را خطاء و غیر واقعی می پنداشت.

او عقیده داشت که سکون و وحدت در جهان اصل است و هستی همواره تغییر ناپذیر و بی حرکت میباشد و هر چه غیر از وحدت و ثبات بنظر آید پندار و گمانی بیش نیست. چه عقیده بواقعیت کثرت و تغییر بتناقض منجر میشود و عقل از قبول آن امتناع دارد.

جرج سارتون در تاریخ علم در بیان عقیده او گوید: (چیستی یا هستی که او تصور داشته همه فضا را پر می کرده است. عدم هستی یا نیستی فضای مطلق و خلاء مطلق است. این عدم ممکن نیست وجود پیدا کند ولی آرامی توان اندیشید و از آن تعبیر کرد (همانگونه که ما نیز چنین کردیم) پارمیندس ازین مقدمه نتیجه می گرفته است که جهان باید یکی و محدود باشد ولی همه فضا را پر کند. از لحاظ تقارن باید شکل این عالم کروی باشد خلاء را نمیتوان اندیشید از آن جهت که

۱- تاریخ علم جرج سارتون ترجمه احمد آرام ص ۲۵۵

۲- پارمیندس مقارن اوائل قرن پنجم قبل از میلاد متولد شد، وی درباره وجود اوصافی بیان داشت و میگفت وجود در نزد خردمندان آنست که واحد باشد و پیوسته و محدود و ابدی و ازلی و بی تغییر و ساکن و پایدار و قائم بخود.

۳- تاریخ حیات کسنوفانس را از ۵۷۰ تا ۴۷۰ قبل از میلاد گفته اند ۶۷ سال از عمر خود را بسیر و سیاحت گذارانیده است. شکفت انگیزترین اندیشه وی نوعی از توحید یا وحدت وجودی است که ممکن است ریشه آن از مصر بوی رسیده باشد.



همه جهات عالم پر است جهان هستی ها ابدی و تغییر ناپذیر و بی حرکت است و تغییر و حرکت غیر واقعی هستند توجه کنید که نتیجه ای که بآن رسیده درست ضد آنست که معاصر اونی وی هرا کلیتوس بآن رسیده بود. مقدمه پارمیندس باطل بود و بنابراین امکان نداشته است که نتیجه صحیح برسد. از اینجا نباید نتیجه گرفت که استنتاج هرا کلیتوس صحیح بوده است. (۱)

زنون الیائی (۲) و ملیسوس ساموسی شاگردان پارمیندس عقیده استاد را درباره نفی حرکت و اثبات وحدت پذیرفتند و با اقامه احتجاج جدلی و استدلال لفظی دعوی پارمیندس را کامل نموده اند.

زنون از طریق برهان خلف و استدلال نامستقیم عقیده پارمیندس را در باره نفی حرکت و اثبات سکون دنبال کرد باین ترتیب که ثابت نمود اگر کسی کثرت و حرکت را واقعی و حقیقی بداند از آن نتیجه منطقی محالی بدست می آید. شاید بهمین جهت ارسطو زنون را واضح برهان خلف و روش استدلال نامستقیم معرفی کرده است. احتجاجات جدلی درباره نفی حرکت و اثبات سکون که بعضی از آنها در این فصل آورده میشود به پارادکس (۳) های زنون معروف است.

### احتجاجات جدلی زنون

۱- اگر حرکت واقعیت داشته باشد هرگز جسم متحرك بمقصد نخواهد رسید. از جمله احتجاج جدلی زنون بر اثبات سکون و نفی حرکت آنست که میگوید: هرگاه حرکت واقعیت داشته باشد برای پیمودن از نقطه ای بنقطه دیگر مدت بیشمار لازمست زیرا اگر میان مبدء و منتهای حرکت خطی فرض شود آن خط بدو نصف

۱- تاریخ علم جرج سارتون ترجمه احمد آرام ص ۲۵۹

۲- زنون از متفکرین قرن پنجم میلاد است تاریخ تولد او را از ۴۸۰ تا ۴۹۶

قم نوشته اند

۳- پارادکس (Paradoxa) یعنی سخنی که متضاد پندار عمومی است ولی ممکن است

صحیح باشد. تاریخ فلسفه دکتر هومن ص ۸۳



تقسیم خواهد شد و میتوان هر نصفی را هم بدو نیمه تقسیم کرد و در این قسمت هر اندازه پیش برویم باز میتوان آن قسم مانده را بدو نصف کرد و این تنصیف به بی نهایت ادامه پیدا میکند بنابراین خط مفروض دارای اجزاء بی شماری خواهد بود و جسم متحرك برای رسیدن بمقصد باید از همه آن اجزاء بگذرد و برای گذشتن از اجزاء بی شمار مدت نامتناهی لازم است پس هرگز ممکن نخواهد بود که جسم متحرك بمقصد برسد بنابراین حرکت پندار محض و خلاف عقل است و برای آن هیچگونه واقعیتی نیست.

۲- هرگاه حرکت واقعیت داشته باشد هرگز تندروترین مردم بکندروترین جانوران نخواهد رسید.

احتجاج دیگر زنون برای اثبات سکون آنست که گوید: اگر حرکت واقعیت داشته باشد وقتی که آشیل<sup>(۱)</sup> (که چابکترین مردم است) دنبال سنگ پشت براه بیفتد بحکم عقل هرگز نباید آشیل بسنگ پشت برسد زیرا در مدتی که آشیل مقداری راه را طی نماید سنگ پشت نیز مسافتی را خواهد پیمود و آشیل باید آن مسافت را در زمانی بپیماید و در آن مدت سنگ پشت بجای دیگر خواهد رفت و بهمین ترتیب فاصله میان سنگ پشت و آشیل همواره کم میشود ولی هیچگاه بصفر نخواهد رسید و این حکم با دریافت حسی مخالف است پس ناچار بحکم عقل باید اعتراف کرد و گفت حرکت باطل است و آنچه در ظاهر دیده میشود واقعیت ندارد.

۳- هرچیز که شاغل مکانی باشد ساکن است،

احتجاج دیگر زنون در باره نفی حرکت آنست که گوید: تیری که از کمان پرتاب میشود بر حسب ظاهر تغییر محل داده است و متحرك بنظر میرسد ولی در واقع ساکن است برای آنکه در هر آن شاغل فضا است و هر چیزی که شاغل مکانی باشد ساکن است. پس تصور حرکت از خطای حواس است و حقیقت ندارد بدین جهت ارسطو در بیان این احتجاج او گوید: (تیر پرتابی ساکن است. زیرا مقصود از سکون اشغال

۱- آشیل Achilles پهلوان یونانی که بتندروی معروف است و دانشمندان مشرق زمین بواسطه چابکی آنرا اسب می پنداشتند.



فضائی مساوی با جسم است و چون جسم متحرك در هر لحظه شاغل فضائی مساوی با خود آنست پس متحرك نیست.)<sup>(۱)</sup>

ملیسوس ساسوسی شاگرد دیگر پارمیندس مانند زنون با برپا کردن احتجاج لفظی و گفتگوی جدلی کوشش نمود تا ثابت کند حرکت و تغییری که بحس ادراك میشود خطای حواس است و عقل حقیقت وجود را بدون هیچگونه دگرگونی و تغییر درمی یابد.

ملیسوس عقیده داشت که وجود چهار صفت اصلی دارد ازلی و نامتناهی و واحد و نامتحرك است و هریک از او صاف بترتیب، علت وجود صفت بعدی است چنانکه سکون نتیجه نفی کثرت و اعتقاد بوحدت معلول عدم تناهی و وصف نامتناهی لازم ازلی بودن وجود است.

ارسطو در کتاب مذاهب ملیسوس در بیان احتجاج جدلی او گوید :

نفی حرکت معلول عقیده بوحدت وجود است زیرا وقتی وجود یکی شد اجزاء آن باهم متشابهند بنابراین اگر حرکت واقعیت داشته باشد مسلماً در مکان است و مکان اگر هستی است نمیتواند چیزی را قبول کند و اگر نیستی است انتقال جسم در خلاء محال است چنانکه گوید : (ولما كان الواحد ازلياً لا قابلاً لان يقاس بتشابهاً في جميع اجزائه وجب ان يكون غير متحرك لانه لا يمكن ان يتحرك الا في شيء ينطلق امامه ولكن الانطلاق لا يمكن ان يكون الا للذهاب في الملاء اوفى الخلو فمن جهة الملاء لا يمكن بعد ان يقبل شيئاً ومن جهة اخرى الخلو نفسه ليس شيئاً.)<sup>(۲)</sup>

ارسطو در کتاب کسنوفانس تلازمی که فلاسفه ایلیا میان حرکت و کثرت تصور کرده اند بیان نموده است، و در بیان این مطلب که عقیده بشبوت حرکت باعث نفی وحدت است گوید : (ولا حركة الامتی کانت الموجودات اکثر من واحد لان من الضروري للحركة ان واحداً يتحرك في الآخر ولا يمكن ان يتحرك شيء في اللا موجود

۱- تاریخ فلسفه دکتر هومن ص ۸۴

۲- کتاب مذاهب ملیسوس ضمیمه الكون والفساد ارسطو ترجمه احمد لطفی ص ۳۰۳-۳۰۴



مادام ان الله موجود لا يوجد مطلقاً في اية جهة و اذا كانت الاشياء تتغير بعضها الى بعض فحينئذ يكون الموجود اكثر من واحد. فانظر كيف يزعم اكسينوفان انه يلزم شيئان على الاقل او اكثر من واحد لكي توجد الحركة. (۱)

سیمپلیسیوس در شرح کتاب طبیعت ارسطو چند قطعه از ملیسوس آورده که در بعضی از این قطعه‌ها از طریق وحدت وجود و در برخی دیگر از راه بطلان خلاف بر اثبات سکون و نفی حرکت استدلال شده است.

ملیسوس در قطعه ۴ در بیان اثبات سکون گوید: (اذا كان الموجود واحداً فهو بالتبع لا متحرك لان الموجود بما هو واحد هو على الدوام مشبه لذاته. الموجود بما هو باق على الدوام شبيهاً لذاته لا يمكن ان ينعدم ولا ان ينمو ولا ان يتغير ولا ان يضمحل فاذا كان يعاني ادنى واحد من تلك التأثيرات فلا يكون بعد واحداً، لان موجوداً يعاني حركة من اى جنس كان يتغير من حالة ما الى اخرى والموجود لا يمكن ان يكون شيئاً الا الموجود، و بالنتيجة الموجود لا يمكن ان يكون له حركة.) (۲)

### عقیده امپدوکلس (۳)

امپدوکلس برای آنکه میان مذهب کثرت از یکطرف و مذهب وحدت ایونی از طرف دیگر سازش برقرار کند چنان فرض میکرد که هرچه در جهان موجود است از چهار عنصر آتش و هوا و آب و خاک بوسیله دو محرك مهر و کین ساخته شده است. این عناصر با نیروی مهر بیکدیگر می پیوندند و با نیروی کین از یکدیگر جدا میشوند.

بر تراندراسل در بیان جهان‌شناسی امپدوکلس گوید: (امپدوکلس خاک و هوا

۱- مذاهب کسنوفانس ضمیمه الكون والفساد ص ۳۰۳-۳۰۴

۲- قطع ملیسوس نقل از سیمپلیسیوس ص ۳۲۶ و در قطعه ۵ و ۱ از طریق بطلان خلو بر نفی حرکت استدلال شده است ص ۳۲۶ و ۳۲۷ و ۳۰۴

۳- امپدوکلس از مردم آکراکاس واقع در ساحل جنوبی سیسیل بود و در حدود ۴۹۲



و آتش و آب را بعنوان چهار عنصر اصلی شناخت (هرچند وی کلمه عنصر را بکار نبرده) بنابر نظریه وی این چهار عنصر جاویدانند ولی ممکن است بنسبتهای مختلف بهم آمیخته شوند و بدین ترتیب مواد مرکب گونا گونی که ما در جهان می بینیم پدید آیند، این عناصر بوسیله عشق با هم ترکیب میشوند و در نتیجه ستیزه از هم جدا میگردند در نظر امپدو کلس عشق و ستیزه مواد اصلی و نخستینی هستند که در ردیف خاک و هوا و آتش و آب قرار دارند گاهی عشق مسلط می شود و زمانی ستیزه نیرومند تر می گردد. یک عصر طلائی وجود داشته است که در آن عصر عشق کاملاً پیروز بوده است. در آن عصر مردم فقط آفرودیت قبرسی را می پرستیدند. تغییراتی که در جهان روی میدهد از روی غرض نیست بلکه در نتیجه تصادف و جبر است. در تغییرات جهان دور و تسلسل وجود دارد بدین معنی که وقتی عناصر بوسیله عشق کاملاً بهم آمیخته شدند ستیزه آنها را بتدریج از هم جدا می کند و چون ستیزه آنها را جدا کرد عشق بار دیگر آنها را بهم می پیوندد بنا بر این ساده مرکب موقت است. فقط عناصر بسیط و نیز عشق و ستیز جاویدانند در این نظریه شباهتی با هراکلیتوس دیده میشود اما از او ملایمتر است. زیرا که در این نظریه ستیزه تنهایی نیست بلکه ستیزه و عشق با هم تغییر را پدید میآورند.

افلاطون در رساله سوفسطائی امپدو کلس و هراکلیتوس را در کنار هم قرار

میدهد. (۱)

اتومیست ها در برابر وحدت ثابت و بی حرکت پارمیندس بنسبیت حرکت قائل شدند و در برابر تغییر و جریان عمومی هراکلیتوس بقرار و ثبات وجود عقیده داشتند. لوکیپوس و دموکریتوس در باره جهان شناسی می گفتند جهان از دو چیز خلاء و سلاء ساخته شده است و سلاء باجزاء کوچک نابریدنی و بخش ناپذیر تقسیم میشود و نام این اجزاء اتوم است. اتومها از لحاظ کیفیت مشابه یکدیگرند ولی در شکل و وضع و اندازه با هم تفاوت دارند تعداد اتومها حتی تعداد انواع آنها



بی نهایت است و اتومها ابدی و فنا ناپذیرند و همیشه در حرکت بوده و خواهند بود و میان آنها فضای تهی است.

در خصوص پیدایش حرکت نخستین اتومها، برخی برآنند که دموکریتوس چنان تصور میکرد که اتومها پیوسته در حال سقوطند و آنها که سبکترند سریعتر سقوط میکنند و اتومهای سنگین در جریان سقوط باتومهای سبک رسیده و بسبب تصادم از مسیر خود منحرف میشوند و در اثر برخورد اتومها با یکدیگر دسته‌هایی از اتومها بشکل حلقه‌های داور درمی‌آیند.

برتراند راسل در خصوص جهان‌شناسی اتومیست‌ها گوید: (لیوسیپوس نیز مانند سایر فلاسفه عصر خود در جستجوی راهی بود برای سازش دادن حقائق آشکار حرکت و تغییر با براهین پارمیندس چنانکه ارسطو می‌گوید: هرچند این عقاید (عقاید پارمیندس) ظاهراً بطور منطقی در یک بحث جدلی تنظیم شده‌اند ولی هنگامی که انسان واقعیات را مورد توجه قرار دهد می‌بیند که باور کردن آن عقاید همسایه دیوار به دیوار جنون است زیرا بنظر نمیرسد که هیچ دیوانه‌ای چنان مشاعر خود را از دست داده باشد که چنین بیانگارد که آتش و یخ هردو یکی هستند، فقط میان آنچه درست است و آنچه در نتیجه عادت درست می‌نماید برخی از مردم از بی‌خردی فرقی نمی‌بینند.

امالیوسیپوس می‌اندیشید که نظریتش با ادراك حسی موافق است و در عین حال به وجود آمدن یا از میان رفتن یا حرکت و کثرت اشیاء را نفی نمی‌کند. وی در برابر حقایق مدرک بدین امور قائل شد، و از طرف دیگر به این نظر پیروان وحدت وجود نیز تسلیم گردید که بدون وجود تهی حرکت نمیتواند وجود داشته باشد، نتیجه این سازش نظریه‌ایست که وی آنرا چنین بیان میکند: تهی عبارت است از (نیستی) و هیچ جزئی از آنچه هست نیستی نیست زیرا آنچه بمعنای دقیق کلمه (هست) پر مطلق است، اما این پر (واحد) نیست بلکه بعکس (متکثر) است و تعداد آن بی‌نهایت و از فرط خردی تقسیم ناپذیر است. این متکثرها در تهی



حرکت می کنند (زیرا که تهی وجود دارد) و با فراهم شدن بوجود آمدن (کون) را باعث میشوند و با پراکنده شدن از میان رفتن (فساد) را، بعلاوه هر جا بر حسب تصادف در تماس با یکدیگر قرار گیرند (زیرا که واحد نیستند) فعل و انفعال رخ میدهد و با تراکم تولید هستی میکنند و در هم بافته میشوند.

از طرف دیگر از آنچه اصلاً و حقیقه<sup>۱</sup> (واحد) است هرگز تکثر حاصل نمیشود و آنچه اصلاً و حقیقه<sup>۲</sup> متکثر است هرگز واحد نمیگردد. این غیر ممکن است

ملاحظه می کنید که اینجا همه با هم در یک نقطه توافق دارند و آن اینکه در پریاملاء حرکت نمیتواند وجود داشته باشد. اما درین موضوع همه با هم اشتباه می کردند زیرا در ملاء حرکت دورانی می تواند وجود داشته باشد بشرط آنکه این حرکت همواره وجود داشته باشد. اندیشه آنها این بود که شیئی فقط در فضای خالی می تواند حرکت کند و در ملاء جای خالی وجود ندارد. شاید بتوان اثبات کرد که در ملاء حرکت هرگز نمیتواند آغاز شود ولی نمیتوان بر آن بود که حرکت اصلاً نمیتواند واقع شود. بهر حال بنظر یونانیان چنین می نمود که انسان باید یا بدنمای بی تغییر پارمیندس تن در دهد یا اینکه خلاء را بپذیرد.

اکنون دیگر استدلالات پارمیندس بر ضد نیستی شکست ناپذیر می نمود و با کشف این که هر جا بنظر میرسد چیزی موجود نیست در واقع هوا موجود است این استدلالات تقویت شد (این نمونه ایست از آمیزش آشفته وار منطق و مشاهده که در آن زمان معمول بود).

ما میتوانیم براهین پارمیندیان را بدین صورت در آوریم «می گوئید خلاء هست؟ بنا بر این خلاء هیچ است لذا خلاء نیست» نمی توان گفت که اتومنیست ها باین برهان پاسخ دادند بلکه آنها همینقدر اعلام کردند که میخواهند این برهان را نادیده بگیرند بدین دلیل که حرکت یک حقیقت عملی است و بنا بر این خلاء باید وجود داشته باشد هر چند که فهم آن دشوار بنماید. (۱)



## عقیده افلاطون

واقعیت در نزد افلاطون جدا از زمان و فنا ناپذیر و بی تغییر است. ظاهراً افلاطون اعتقاد بقرار و ثبات واقعیات و عالم مثال را از پارمیندس گرفته است. ولیکن عقیده او در باره جهان محسوس تابع رأی هراکلیتوس است و چنین عقیده داشت که هیچ چیز برقرار و پا برجا نیست همیشه در حال جریان و سریان است. بنابراین میتوان گفت عالم مثال افلاطون مانند جهانشناسی پارمیندس ثابت و بی تغییر و جهان محسوس او برطبق رأی هراکلیتوس بی قرار و نا پدیدار است.

افلاطون از ترکیب و بهم پیوستن این دو عقیده باین نتیجه رسیده است که حصول معرفت از طریق حواس ممکن نیست و ادراک درست و شناسائی معتبر و حقیقی تنها بوسیله عقل باید تحصیل گردد.

جرج سارتن در بیان نظریه مثل افلاطون گوید: ( با این نظریه میتوان تمام اشیاء را بجای آنکه ظاهر از بین رونده آنها ملاک عمل قرار گیرد از روی واقعیت آنها طبقه بندی کرد. از این راه می توانیم قانون تغییر و فساد را که عمومی و کلی بنظر میرسد بهتر درک کنیم و بسدین وسیله اصول جدیدی برای فکر و اخلاق بدست می آوریم.

جهان محسوس در معرض زوال و فساد و مرگ است ولی مثل غیرمادی فساد ناپذیر و از ثنائیه سن و زمان دورند. جهان مثل واقعی و ابدی است. مثال نه تنها واقعیت اساسی هر چیز است بلکه تعریف و نام آن چیز نیز هست. بنابراین با پذیرفتن مثال در عین حال هم افزار معرفت را بدست آورده ایم و هم بعناصر صریح آن رسیده ایم مثال چیزها خیالی نیستند بلکه وجود دارند و زنده اند و ابدی هستند. این مثالها صور و نمونه ها و رحم ها و مقیاسهای اشیاء هستند. در عین حال این مثل بمثابه ناسهای جادویی سیبانشند.

مثل باسانی قابل طبقه بندی هستند و آنها را میتوان بدرجات تقسیم کرد. مثال اعلی مثال خیر است که با مثال خدا بسیار بیکدیگر نزدیکند.



البته باید آراء و معتقاداتی در بارهٔ اشیاء مادی داشته باشیم ولی علم حقیقی آنست که بر شالودهٔ مثل غیر مادی بنا شده باشد. بنابراین هدف علم آنست که در جستجوی مثل بر آید و آنها را فهم کند.

فیلسوف حقیقی آنست که بتواند در ماوراء ظواهر گذرنده و فریبنده بحقیقت اشیاء دست یابد و بزرگترین پاداش وی در برابر رنجی که سپرد آنست که جمال پاکترین مثالها را مشاهده کند. (۱)

بر تراندراسل در بیان منابع عقاید افلاطون گوید: (افلاطون این اعتقاد را از پارسی‌دس گرفت که واقعیت ابدی و مستقل از زمان است، و دیگر اینکه بنا بر براهین منطقی تغییر و تغییر امری موهوم است.

از هر اکلیتوس این نظریه منفی را گرفت که در جهان محسوس هیچ چیزی پایدار نیست، ترکیب این نظر با اعتقاد پارسی‌دس منجر باین نتیجه شد که حصول معرفت از راه حواس امکان ندارد بلکه باید بوسیلهٔ عقل بدان رسید. (۲)

بر تراندراسل در جاهای دیگر از کتاب تاریخ فلسفهٔ غرب بتأثر عقاید افلاطون از افکار پارسی‌دس و هر اکلیتوس تصریح کرده است چنانکه در بیان نظریهٔ مثل گوید: (فلسفهٔ افلاطون بر اساس تمیز دادن میان واقعیت و صورت ظاهر که نخست پارسی‌دس آنرا بیان کرده بود استوار است. در سراسر بحثی که اکنون از آن سخن می‌گوئیم اصطلاحات و استدالات پارسی‌دس مکرر بکار می‌رود. (۳)

بر تراندراسل در بیان فرق میان ادراکات حسی و دریافت عقلی بنا بعقیدهٔ افلاطون گوید: (... بدین ترتیب باین نتیجه می‌رسیم که عقیدهٔ مربوط به عالم محسوس است، حال آنکه معرفت مربوط به عالم ابدی فوق محسوسات است، فی - المثل عقیدهٔ مربوط به چیزهای زیبا است اما معرفت به زیبایی فی نفسه مربوط است.

۱- تاریخ علم جرج سارتن ترجمهٔ احمد آرام ص ۴۱

۲- تاریخ فلسفهٔ غرب ترجمهٔ نجف دریا بندری ص ۲۲۱

۳- تاریخ فلسفهٔ غرب ترجمهٔ نجف دریا بندری ص ۲۴



یگانه برهانی که درین بحث اقامه شده اینست که فرض اینکه یک چیز زیبا هست و زیبا نیست یا عادلانه هست و عادلانه نیست نواقض نفس خویش است. و معدلک اشياء جزئی دارای چنین خصائص متناقضی بنظر میرسند لذا اشياء جزئی واقعی نیستند.

هر اقلیتوس گفته بود: (ما در یک رودخانه قدم میگذاریم و قدم نمیگذاریم ما هستیم و نیستیم) اگر این گفته را با فلسفه پارمیندس در آمیزیم به نتیجه افلاطون میرسیم. (۱)

برتراند راسل در بیان نظریه «جریان کلی» افلاطون می گوید: نظریه «جریان کلی» را افلاطون بشکل گزافه آمیزی بیان میکند و مشکل میتواند پذیرفت که کسی این نظریه را بدان شکل گزافه آمیز باور داشته باشد. برای نمونه فرض کنیم رنگهایی که من می بینم مدام در حال تغییرند کلمه ای مانند (سرخ) به چندین درجه از رنگ اطلاق میشود پس وقتی که من میگویم (من سرخ می بینم) دلیلی ندارد که در مدتی که ادای این بیان ادامه دارد صحت آن دوام نداشته باشد.

افلاطون نتیجه خود را از این راه میگیرد که یک سلسله اضداد منطقی را از قبیل ادراك کردن و ادراك نکردن، دانستن و ندانستن در جریان و تغییر دائم میگذارد اما این اضداد برای توصیف و ترسیم آن جریان مناسب نیستند. فرض کنید که در یک روزمه آلود سردی را می نگرید که در راهی از شما دور میشود این سرد محو و محوتر میشود و سر انجام لحظه ای میرسد که شما یقین دارید که دیگر او را نمی بینید اما میان این لحظه و لحظه ای که یقین داشتید که او را می بینید یک دوره تردید وجود دارد.

اضداد منطقی برای آسانی کار ما اختراع شده اند اما تغییر دائم لازمهاش در دست داشتن یک دستگاه سنجش کمی است که افلاطون امکان آنرا نادیده



میگیرد. بدین جهت بیشتر مطالبی که وی در این خصوص میگوید پرت است. (۱)

## فصل دوم

### در بیان عقیده ارسطو درباره وجود حرکت

افلاطون چنانکه گفته شد واقعیت را بعالم مثال میداد و تغییر عالم محسوس را با فساد یکی میدانست و هر نوع ترقی و تکامل را رد میکرد ولیکن ارسطو حرکت را سیر بطرف کمال تفسیر نمود و عقیده داشت که استعداد کمال در موجود ممکن بوسیله حرکت فعلیت یافته و چنین موجودی بتدریج بکمال مطلوب خود خواهد رسید.

جرج سارتون در بیان تفاوت عقیده ارسطو یا افلاطون گوید: (تمایل افلاطون بر آن بود که تغییر را با فساد یکی بداند در صورتی که ارسطو برخلاف وی تغییر را سیر بطرف کمال میدانست. افلاطون اسکان ترقی را رد میکرد و ارسطو این مطلب را قبول داشت. اشیاء بعلمت قوه و اسکانی که در آنها موجود است تغییر پیدامی کنند و این تغییر برای آنست که بسرحد کمال برسند.) (۲)

ارسطو وجود چهار نوع حرکت را در خارج ثابت میدانست:

- ۱- حرکت از جایی بجای دیگر یا حرکت موضعی
- ۲- کون و فساد یا آفرینش و هلاکت.
- ۳- حرکت در کیف یا استحاله
- ۴- کاهش و افزایش. بعقیده ارسطو هر اسر ممکن در اثر یکی از حرکات چهارگانه پدید می آید.

جرج سارتن در بیان انواع حرکت ارسطو گوید: (سرکزیفیک ارسطوئی نظریه حرکت یا تغییر است و ارسطو بچهار نوع حرکت قائل بوده.

۱- تاریخ فلسفه غرب ص ۳۱۷-۳۱۸

۲- تاریخ علم جرج سارتن ترجمه احمد آرام ص ۵۳۳



۱- حرکت موضعی مانند حرکت خود ماکه انتقالی از محلی بمحلی دیگر است. ارسطو اینگونه حرکات را اساسی میدانسته. این حرکت ممکن است در انواع دیگر موجودات نیز حاصل شود و چنین هم میشود.

۲- آفرینش و هلاکت- دیگرگونی چون چنین تغییراتی ابدی است پس باید در جهت عکس نیز صورت گیرد و یک دوره تناوبی داشته باشد. اگر این نوع حرکت در یک جهت انجام میشد دیگر نمیتوانست بصورت ابدی ادامه پیدا کند. آفرینش عبارتست از عبور کمال کمتر به کمال بیشتر (یعنی تولید موجود زنده) هلاکت عبارتست از عبور درجه بلندتر بد درجه پست تر (یعنی عبور از زندگی بمرگ) نه خلق مطلق وجود دارد و نه زوال مطلق.

۳- تغییر که در جوهر اثری ندارد. ممکن است اشیاء اشکال دیگر پیدا کنند ولی از لحاظ جوهر و ماده همان که بوده اند بمانند مانند اینکه بدن انسان ممکن است بواسطه آسیب یا بیماری تغییر پیدا کند.

۴- کاهش و افزایش

هرچه اتفاق میافتد نتیجه نوعی از حرکات چهارگانه است که در بالا شرح آن گذشت. عالم فیزیک این حرکات را تنها از لحاظ خود آنها مورد بحث قرار میدهد ولی بهتر آنست که جوهر و ماده ای را که محل این حرکات است نیز بشناسد. (۱) بمعقیده نگارنده در این تقسیم کون و فساد بجای حرکت موضعی نوعی از حرکت قرار داده شده است، در صورتیکه آفرینش و هلاکت حرکت نیست، زیرا تعریفی که ارسطو برای بیان ماهیت حرکت پیشنهاد کرده است (کمال برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است) فقط تغییراتی را شامل است که تدریجاً از قوه بفعل آیند بنا بر این تغییرات دفعی مانند کون و فساد حرکت نخواهند بود.

چون فلاسفه ایلیا از نفی کثرت و اثبات وحدت به نتیجه عدم حرکت رسیده اند، ارسطو در کتاب فیزیک از طریق اثبات کثرت و نفی وحدت احتجاج آنان را پاسخ



میدهد و بهمین جهت در باب سوم از کتاب دروس طبیعت اطلاعات هریک از کلمه موجود و واحد را مورد بررسی و تحقیق قرار داده است. و برای روشن شدن حقیقت امر درین زمینه پرسشهایی مطرح میکند و میگوید باید فهمید قصد فلاسفه ایلیا ازین سخن که همه موجود یکی است چه چیز است. آیا از این گفتار اراده می کنند که همه موجود جوهر یا کم یا کیف است؟ و بر فرض اینکه همه جوهر باشند یک جوهر معین آیا میتواند بتهائی تمام موجودات عالم باشد و یک انسان مثلاً یک اسب است؟ و اگر مراد از موجود کم یا کیف باشد این همه کثرت مشهود در عالم چگونه در ماهیت یکی خواهند بود؟

بعقیده ارسطو عقل سلیم هیچیک از این سئوالها را تأیید نمی کند و تحقق آنها در خارج محال و ناممکن میدانند. همچنین کلمه واحد مانند موجود بمعانی گوناگونی آمده است. گاهی امر پیوسته و متصل بهم را واحد گویند و زمانی برشیئی قسمت ناپذیر گفته میشود و در بعضی موارد براموری که دارای یک حد ذاتی باشند اطلاق میشود و باید دانست که حکمای ایلیا از کلمه واحد کدامیک از این معانی را در نظر گرفته اند؟

بدیهی است موجود بمعنای اول و دوم کثیر است و بمعنای سوم اگر بخواهند همه موجودات را در یک حد جمع نمایند که باین اعتبار تمام موجود یکی باشد باز هم مطلوب آنان ثابت نخواهد شد و نتیجه آن نفی هر نوع حقیقتی در خارج است. تحقیق ارسطو در پاسخ از احتجاج فلاسفه ایلیا چنان است که گوید: (اما ان کلمة موجود تقبل عدة اطلاق فتكون نقطة صدور نالاشد مناسبة ان نفحص بدیاً ماذا یعنی حین یقال ان الموجود هو واحد. ایفهم من هذا ان الموجود کله هو جوهرام ان الموجود کله هو اما کم و اما کیف؟ اذا کان کل هو جوهرافی الموجود ایفهم منه ان جوهرأ وحیداً هو کل الموجود؟ و مثال ذلک یكون انسان واحد حصان واحد نفس واحدة هو جوهر الموجود کله؟ اذا کان کل هو الموجود کیفاً ایفهم انه انما هو کیف وحید؟ و مثلاً انما هو الابيض او الحار او کیف الفلانی الاخر من الجنس



عینه ؟ تلك هي جهات نظر مختلفة جدا لكنها كلها على السواء تأييدها محال ...  
 .. (۱) تا آنجا که گوید : (ومن جهة اخرى لما ان كلمة واحد تؤخذ على عدة  
 اطلاقات مثل كلمة موجود سواء بسواء يلزم على جهة النظر الجديدة هذه فحص  
 على اي معنى يقال ان الموجود هو واحد . واحد يقال للتعبير عن ان شيئاً هو متصل  
 اوانه غير قابل للتجزية اوان هذه الكلمة تنطبق على الاشياء التي حدها الذاتي .  
 المعد لايضاح ماهي ، هو واحد واحد بعينه مثلاً حد عصارة العنب وحد النبيذ ... (۲)

فاذا عني بواحد متصل فالموجود ح هو متكثر مادام ان المتصل قابل للتجزية  
 الى ما لانهاية له ... اذا كان الموجود واحد امن جهة ما هو غير قابل للتجزئة فليس  
 هو بعد ح لا كما ولا كيفاً و ينقطع عن ان يكون لامتناهياً كما يظنه ميليسوس كذلك  
 ليس هو متناهياً كما يؤيد پارميند مادام ان النهاية اي الحد وحده هو غير القابل للتجزية  
 و ليس البتة المتناهي نفسه .

فان قيل ان جميع الموجودات يمكن ان تكون واحد الا انه قد يكون لها تعريف  
 واحد مشترك مثلاً كما يوحد ثوب و سربال بحد واحد فلا يزداد اذاً على تحصيل  
 رأى هرقليطس و من ثم كان يلتبس فيلتبس الخير بالشر و ماهو طيب بما ليس  
 طيب يكون الخير و ما ليس خيراً متعدين والانسان والحصان يكون واحداً . لكن ح  
 ليس هذا بعدا ايجاباً بان جميع الموجودات هي واحد بل هو ايجاب بانها ليس شيئاً  
 وان الكيف والكم متمثلان . (۳)

ارسطو در کتاب مذاهب ملیسوس بعد از بیان مذهب او درباره نفی حرکت  
 بسبب امتناع خلاء ، در مقام پاسخ از این احتجاج می گوید : ثبوت حرکت  
 بهیچوجه مستلزم وجود خلاء نیست و ممکن است اشیاء بواسطه حرکت دوری  
 پیوسته مکانهای خود را عوض نمایند بدون آنکه خلاء وجود داشته باشد چنانکه  
 گوید : (اليس يمكن في الواقع ان الاشياء تتحرك بعضها في بعض وان الكل يكون دائرياً  
 مادام ان الشئى يتغير الى آخر و هذا الاخر الى ثالث و مادام ان شيئاً بعينه



یتغیر دائما آخر الامر الى الاول ؟ ) (۱)

ارسطو در همین کتاب برای تأیید مدعی خود بعقیده انکساغوراس استناد کرده و گفته است انکساغوراس با اینکه وجود خلاء را در عالم نا ممکن میدانست معذلك عقیده داشت که موجودات حرکت میکنند بدون آنکه خلاء برای حرکت آنها ضروری باشد چنانکه گوید: (علی انه حتى مع عدم وجود خلوفان العالم يمكن ان يتحرك ايضا على السواء وان انكساغوراس الذي اشتغل ايضا بهذه المسئلة لم يقنع باثبات انه لا يوجد خلوف بل اثبت فوق ذلك ان الموجودات تتحرك على السواء من غير ان يكون الخلو ضروريا.) (۲)

ارسطو در کتاب مذاهب ملیسوس برای بیان عدم تلازم میان وجود حرکت و ثبوت خلاء ب مذهب امپدکلس اشاره کرده و میگوید امپدکلس فیلسوف و شاعر معروف با اعتقاد بعدم وجود خلاء بتحقق حرکت بوسیله دو عامل مهر و کین عقیده داشت و میگفت وقتی اشیاء در ترکیب بکمال خود رسند در طول زمان در حرکت خواهند بود گاهی همه چیز بتأثیر مهر بهم میآمیزند و یکی میشوند و زمانی بتأثیر کین با یکدیگر درستیزند و از هم جدا میگردند ، بنا بر این یکی شدن همه مواد از مهر است و جدا شدن آنها از کین و تولد همه چیز فنا پذیر از یکی است و فساد آنها از دیگری و این تبدیل و تعویض پایان نمیرسد پس هستی موجودات بی تغییر نیست و چگونه حرکت و مطلق تغییر نا ممکن شناخته شده است با این که مواد همه اشیاء همواره در حالت دگرگونی و گردش دورانی است چنانکه گوید: (وفی هذا المعنى قال امبيد قل ان الاشياء متى تم ترکیبها تحركت طول الزمان من غير ان يوجد على رايه ما لا يفيد في الكل ولا ان يوجد خلوف كذلك. وفي الحق من ان يمكن ان يحدث الخلو ؟ يقول امبيد قل لان الاشياء متى ترکیبت في صورة واحدة بطريقة انها تؤلف الوحدة فلا شيء يكون خلوا ولا شيء زائد.) (۳)

۲۹۱- مذاهب ملیسوس ترجمه احمد لطفی ص ۲۹۷-۲۹۸

۳- مذاهب ملیسوس ترجمه احمد لطفی ص ۲۹۸



ارسطو در کتاب مذاهب سلیسوس بعد از رد دلائل فلاسفه ایلیا بعدم مطابقت دلیل با مدلول تصریح نموده و میگوید احتجاج جدلی آنان در باره نفی حرکت فقط به حرکت در مکان و انتقال از جائی بجای دیگر اختصاص دارد و بهیچوجه مانع سایر انواع تغییر از قبیل استحاله و دگرگونی در کم نخواهد بود، چنانکه گوید: (وفوق ذلک لا یتبغی نسیان تغییر الصورة هذا الذی یغیر الشئی ولو انه یبقی فی الخیر عینه تغییر یسمیه فلاسفه آخرون و سلیسوس نفسه الاستحالة و اذا لاشئی مما قال یدفع ان هذا النوع من الحركة یوجد فی الاشیاء حینما تمر من الابيض الی الاسود او من المر الی الحلو لانه لیکن الخلو غیر موجود ولیکن الملیء لا یمکن ان یقبل شیئا فذلک لا یمنع الاستحالة ان تكون ممکنة.) (۱)

عقاید فلاسفه ایلیا در باره وجود و نفی حرکت و احتجاج جدلی آنان چنانکه ارسطو و متفکرین بعد از او بیان داشته اند گرچه در تقویت ادراک عقلی و توسعه و رواج آن در افکار مردم و نحله های فلسفی بعد، تأثیر فراوانی داشته است و حکمای ایلیائی توانسته اند بوسیله این گفتگوهای لفظی جمعی را با اصول عقلی از قبیل وحدت وجود و نفی حرکت معتقد سازند و ادراکات حسی را در نظر آنان بی ارزش جلوه گر نمایند و بهمین جهت ارسطو زنون را واضع استدلال (دیالکتیک) بمعنی گفتگوی جدلی معرفی کرده است، ولی معذللک باید اعتراف نمود اصول عقلی مذکور که بر پایه گفتگوهای جدلی بنا نهاده شده است فاقد هر گونه ارزش علمی است چه آنان بر مبنای غلط و روش نادرست اصولی را ساخته و از راه صحیح دریافت حقایق منحرف شدند زیرا با مراجعه بتاریخ علم معلوم خواهد شد که پیوسته محققین در تحقیقات علمی ادراکات حسی را پایه و اساس ادراک عقلی قرار داده اند و اصول عقلی ای دارای ارج و ارزش علمی است که از دریچه حس و تجربه بدست آیند نه آنکه باتکاء گفتگوی جدلی با اصولی از قبیل استناع حرکت و وحدت وجود معتقد شوند که بکلی با دریافت حسی مخالف است و چنانکه در روانشناسی محقق شده است ادراکات



حسی در نتیجه عمل ذهن (تجربید و تعمیم) مراحل مختلف ادراک را سیر کرده  
بمرحله ادراک عقلی میرسند. بدیهی است انواع مختلف تغییر (مانند کون و فساد  
و تغییر صورت و انتقال جسم از محلی بمحل دیگر و گرائیدن جسم از سیاهی بسفیدی  
و از تلخی بشیرینی و از کوچکی بزرگی و نظائر آن) بوسیله ادراک حسی بخوبی  
دریافت میشود و حواس ظاهر بدون هیچ گونه تردید و شک و وجود انواع تغییر  
و آثارشان را در خارج تصدیق و اثبات می نماید بنابراین در برابر چنین دریافتی نمیتوان  
هیچگونه ارزشی برای این احتجاجات جدلی و گفتگوی لفظی قائل شد و تغییر و کثرت  
را در خارج نفی کرد.

ابن سینا در فصل چهارم از نخستین مقاله فن سماع طبیعی در ذیل این عنوان  
(فی تعقیب مقاله برمانیدس و مالیسوس فی امر مبادی الوجود) عقائد پارمیندس  
و مالیسوس را درباره مبادی وجود بررسی میکند و مانند ارسطو ارزشی برای اصول  
فلسفی آنان قائل نیست. نظر او در خصوص عقاید آنان چنانست که گوید: (مذهب  
مالیسوس و پیرمانیدس بدست ما نیست و نمیتوانیم بدرستی غرض ایشان را  
معلوم کنیم. گمان نمیکنم آنطور که ظاهر سخنانشان مینماید سفاقت و سخافت  
داشته اند.) (۱)

ابن سینا در همین فصل در مقام پاسخ از احتجاج جدلی آنان میگوید چون  
اصول فلسفی فلاسفه ایلیائی درباره وجود و مبادی آن بر تخطئه مقدمات اولیه و نفی ادراکات  
حسی بنا گذاشته شده است بدین جهت نمیتوان از طریق اقامه برهان عقاید مذکور  
را ابطال کرد زیرا تصدیق بفساد این اصول سهل تر از دریافت مقدمات هربرهانی  
است که برای رد عقایدشان آورده شود. مثلاً یکی از عقاید آنان نفی کثرت است  
و برای اثبات آن نمیتوان بدلیلی تمسک نمود که مقدمات آن آشکارتر و واضح تر از وجود  
کثرت باشد.

۱- ترجمه فن سماع طبیعی ص ۳۵ عبارت شفا این است: (فنقول ان مذهب مالیسوس  
وبرمانیدس فانا غیر محصلین له ولا یمکننا ان نفص علی ما غرضهما فیه ولا نظنها یبلغان  
من السفه والعبارة المبلغ الذی یدل علیه ظاهر کلامهما .. الخ.) شفاء ص ۱۱



تحقیق او در این باره چنان است که گوید : (چنانکه در مواضع دیگر خواهید دید بر شما معلوم خواهد شد که انسان از جهت اینکه انسان است موجود از جهت موجود نیست بلکه معنی آن خارج از اوست و همچنین است حال هر یک از امور که داخل در مقولات میباشند بلکه هر یک از اشیاء موضوعند برای وجود و وجود ملازم آنها است. و اگر حکمای سابق الذکر در این رأی مناقشه کنند نقض قول ایشان برای من ممکن نخواهد بود زیرا هر برهانی برای نقض آنها بیاوریم ناچار مؤلف از مقدمات است و مقدمات یا باید نمودار تر از نتیجه باشد یا در نزد طرف مقابل مسلم باشد و من از خود این نتیجه چیزی نمودار تر نمی بینم و نمیدانم مقدماتی که آندونفر مسلم دارند کدام است زیرا اگر چنین امر محالی را جائز بدانند چگونه مطمئن شوم که هر مقدمه از مقدمات را که در برهان بکار برده شود منکر نشوند چون بسیاری از مقدماتی که ناقض آن مذاهب است از نتیجه ای که ایشان منظور دارند خفی تر است.) (۱)

با توجه بفوائد بی شماری که هر یک از حواس و مدرکات آن برای حیات روزانه مردم و سایر جانداران دارند روش پیشنهادی فلاسفه ایلیا و بکار بردن احتجاج جدلی آنان در مراحل مختلف علم، ادراکات حسی را که در حقیقت مفاتیح علوم اند تخطئه مینماید و بنا بر این طریق مذکور گذشته از عدم امکان دریافت حقیقت علمی موجب انکار حیات مادی و اختلال نظم عمومی است و به همین جهت

۱- ترجمه فن سماع طبیعی ص ۳۶ عبارت شفا این است : (یمکننی ان انا قضهما و ذلک لان القیاس الذی یناقض به مذهبهما یکون لامحالة مؤلفا من مقدمات و یجب ان یکون تلک المقدمات اما فی انفسها اظهر من النتيجة ولا جد شیئا یکون اظهر من النتيجة او یکون مسلما عند الخصم و لیس یمکننی ان اعرف ان ای تلک المقدمات یسلمان هذان فانهما ان جوزا ارتکاب هذا المحال فما یؤمننی اقدامهما علی انکار کل مقدمة من المقدمات المستعملة فی القیاس علیها بل علی انی اجد کثیرا من المقدمات التي یناقضان بها اخفی من النتيجة التي یراد منها ... الخ شفا ص ۱۲



ارسطو در کتاب کون و فساد و سماع طبیعی و مذاهب ملیسوس احتجاج آنها را در خصوص نفی حرکت و اثبات وحدت، بتفصیل مورد انتقاد قرار داده است.

## فصل سوم

### در بیان عقیده متکلمین درباره وجود حرکت

ابن جزم در کتاب الفصل در ذیل عنوان «المعانی التي يسميها اهل الكلام اللطائف و الكلام في السحر و في المعجزات التي فيها احالة الطبائع يجوز واحدھا لغير الانبياء ام لا» در خصوص وجود حرکت و سکون و عدم آن اقوال مختلفی از متقدمین بیان داشته است. و چنانکه ملاحظه میشود غالب این عقائد دارای ارزش علمی نیست و بهمین جهت بعد ها مورد پشتیبانی فلاسفه اسلامی و حتی متکلمین واقع نشده است؛ در این فصل اقوال مذکور از نظر تاریخی جمع آوری شده و مورد بررسی قرار گرفته است.

عقایدی که در این کتاب درباره چگونگی وجود حرکت و سکون و عدم آن بمتکلمین نسبت داده شده است بترتیب ذیل پنج قول است:

۱- معمر بن عمر و عطار از رؤساء معتزله و پیروان او، وجود حرکت را در خارج بکلی انکار کرده و عقیده داشتند که موجودات پیوسته ساکن اند و احتجاج میکردند که هر موجودی در مکان اول و دوم و در همه مکان ها ساکن است.

۲- ابراهیم بن سیار معروف بنظام برخلاف معمر بن عمر و عطار، وجود سکون را در خارج نفی میکرد و عقیده داشت که هر موجودی پیوسته متحرک است و سکون هم نوعی از حرکت میباشد بدین جهت نظام سکون را حرکت اعتماد مینامید.

۳- ابوبکر بن کیسان اصم و پیروان او، وجود حرکت و سکون هر دو را در خارج انکار میکردند، و عقیده داشتند آنچه در خارج موجود است متحرک و ساکن میباشد نه حرکت و سکون.



۴- هشام بن حکم و جهم بن صفوان سمرقندی وجود حرکت و سکون هردو را در خارج اثبات نمودند و عقیده داشتند که حرکت و سکون جسم است.

۵- مختار بن حزم و عقیده متأخرین از متکلمین بر آنست که حرکت و سکون مانند اعراض در خارج تحقق دارند و بدین جهت هریک از چهار قول اول بتفصیل مورد انتقاد قرار داده شده است،

ابن حزم در بیان عقاید متکلمین درباره وجود حرکت و سکون و عدم آن اینطور می نویسد :

(قال ابو محمد ذهب طائفة الى ان لحرارة في العالم وان كل ذلك سکون واحتجوا بان قالوا وجدنا الشيء ساكنافي المكان الاول ساكنافي المكان الثاني وهكذا ابدافعلمنا ان كل ذلك سکون وهذا قول منسوب الى معمر بن عمر والطار مولى بنى سليم احذرؤساء المعتزلة . وذهب طائفة الى ان لا يكون سکون اصلا و انما هي حركة اعتماد ، وهذا قول ينسب الى ابراهيم بن سيار النظام واقبح غير النظام من اهل هذه المقالة بان قالوا السكون انما هو عدم الحركة والعدم ليس شيئا وقال بعضهم هو ترك الحركة و ترك الفعل ليس فعلا ولا هو معنى وذهب طائفة الى ابطال الحركة والسكون معا وقالوا انما يوجد متحرك و ساكن فقط و هو قول ابى بكر بن كيسان الاصم و ذهب طائفة الى ان الجسم فى اول خلق الله تعالى ليس ساكنا ولا متحركا . وذهب طائفة الى اثبات الحركة والسكون الا انها قالت ان الحركات اجسام و هو قول هشام بن الحكم شيخ الاسامية و جهم بن صفوان السمرقندی و ذهب طائفة الى اثبات الحركة والسكون وان كل ذلك اعراض و هو الحق .) (۱)

بدیهی است اثبات وجود حرکت و سکون و عدم آن تا اندازه ای بسته به بیان ماهیت این دو مفهوم است و معلوم نیست که صاحبان عقائد مذکور از لفظ حرکت و سکون چه حقیقت و کدام معنی را در نظر گرفته اند که بعضی بخلط از جهت اینکه جسم را در مکان اول و دوم ساکن یافتند وجود حرکت را انکار کردند و



جمعی دیگر مانند نظام با تفسیر سبهمی از سکون وجود سکون را<sup>۱</sup> در خارج قبول ندارند و معلوم نیست که هشام بن حکم و جهم بن صفوان از حرکت و سکون چه تصویری داشته‌اند که وجود هر یک را بطور جوهری و با داشتن ابعاد سه گانه اثبات کرده‌اند و عده‌ای دیگر وجود متحرك و ساکن را ثابت دانسته ولی منکر وجود حرکت و سکون در خارج شده‌اند؟ شاید پاسخ همه این پرسش‌ها را بتوان درین جمله خلاصه کرد و گفت که این جماعت در اثر عدم تصور صحیح از موضوع حکم، احکام نادرستی در خصوص وجود حرکت و سکون و عدم آن بیان داشته‌اند و بهمین جهت اقوال مذکور نمی‌تواند ارزش علمی داشته باشد.

متأخرین از متکلمین باین عقاید التفات ننموده و باینکه اعراض نسبیه را اعتباری میدانند معذلتک بدهات وجود مقوله (این) اعتراف کرده و تحقق انواع اکوان را در خارج اثبات نموده‌اند.

قاضی عضد ایجی در کتاب مواقف در بیان وجود اکوان اربعه گوید:

(الفصل الاول فی مباحث المتکلمین فی الاکوان وفیه مقاصد الاول المتکلمون وان انکروا سائر المقولات النسبیه فقد اعترفوا بالاین و سموه بالکون.)<sup>(۱)</sup>

و در مقصد سوم از همین کتاب بدهات وجود اکوان را ادعا کرده است چنانکه گوید: (المقصد الثالث الکون وجوده ضروری و کذا انواعه الاربعه.)<sup>(۲)</sup>

امام فخر رازی در کتاب محصل بروجود اکوان اینطور استدلال می‌کند: (والدلیل علی وجود هذه المعانی الجوهریة متحرك بعدان لم یکن متحركا والتغییر من امر الی امری استدعی وجود الصفة...) (۳)

خواجه نصیر طوسی در کتاب تجرید الاعتقاد بعد از تفسیر حرکت بر طریق متکلمین

سدعی بدهات وجود حرکت و سایر اکوان شده است چنانکه گوید:

۱- شرح مواقف ص ۳۱۶

۲- شرح مواقف ص ۳۱۸

۳- المحصل ص ۶۶



(او حصول الجسم فی مکان بعد آخر و وجودها ضروری.) (۱)

شارحین کتاب تجرید الاعتقاد بداهت وجود حرکت را تأیید کرده اند  
تفتازانی در کتاب «المقاصد» ضمن بیان اقسام موجود باصطلاح متکلمین ،  
اکوان اربعه (حرکت و سکون - اجتماع و افتراق) را جزء انواع موجود آورده  
است و در همین کتاب ضرورت وجود اکوان را متذکر گردید چنانکه گوید: (الفصل  
الرابع فی الاین وهو الکنون فی الحیز و سلوکه علی طریقین الاول للمتکلمین وهو بحثان  
البحث الاول الکنون وجوده ضروری و انواعه اربعة....) (۲)

لاهیجی در کتاب شوارق در بیان وجود اکوان اربعه گوید:

(اعلم ان المتکلمین یعبرون عن الاین بالکنون و یعترفون بوجوده وان انکروا  
وجود سائر الاعراض النسبیه.) (۳)

علامه حلی در کتاب کشف المرام مدعی است که بیشتر خردمندان بوجود  
حرکت اعتراف نمودند چنانکه گوید:

(اتفق اکثر العقلاء ان الحركة موجودة و ادعوا الضرورة فی ذلك و خالفهم  
جماعة من القدماء....) (۴)

شارح مواقف عقیده متکلمین را درباره وجود اکوان اینطور بیان کرده است:  
(ذهب بعض المتکلمین الی ان الاکوان محسوسة بالضرورة ومن انکرا الاکوان  
فقد کابر حسه و مقتضی عقله و آخرون الی انها غیر محسوسة فاننا لانشاهد الا المتحرك  
والساکن المجتمعین والمفترقین و اما وصف الحركة والسکون والاجتماع والافتراق  
فلاولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فیها.) (۵)

۱- شرح تجرید قوشچی ص ۳۲۹

۲- فصل چهارم از مقصد سوم شرح المقاصد ص ۲۵۴-۲۵۵

۳- شوارق ص ۲۰۱

۴- کشف المرام ص ۱۶۱

۵- منقول از حاشیه عطار کبری بر مقولات بلیدی ص ۱۷



ظاهراً حرکتی که متأخرین از متکلمین ادعا ضرورت وجود آنرا کرده اند حرکت بمعنای حصول اول در مکان دوم است که از مصداق حرکت توسطیه میباشد و الا وجود حرکت قطعیه در نزد حکما مورد تردید است و چنانکه بیان خواهد شد اکثر فلاسفه، تحقق آنرا در خارج از ذهن منع کرده اند.

### فصل چهارم

#### در بیان موارد استعمال لفظ حرکت در فلسفه

##### ۱ - تفسیر حرکت توسطیه

حرکت در نزد ارسطو بدو معنی آمده است. اول حرکت توسطیه دوم حرکت قطعیه حرکت توسطیه که بنام حرکت سزاوار است و اغلب تعاریفی که ذکر شد بر آن منطبق میباشد عبارت از حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی است و حرکت باین معنی امر بسیط و قسمت ناپذیری است که برای او گذشته و آینده ای نیست و ظرف وجود آن فقط زمان حال است و در دو آن در یک مکان نمیباشد و این حالت در تمام حدود وسط بنحو استمرار برای متحرکی که میان مبدء و منتهی است و هنوز بمقصد نرسیده ثابت است.

جسم متحرك در هر آنی که فرض شود در حد متوسطی است که قبل از آن و همچنین بعد از آن در آن حد نبوده است و وصف مذکور بدون هیچگونه تغییری برای متحرك ثابت میباشد، چراممکن است حدود وسط تغییر کند ولیکن این تغییر ضرری به ثبات حرکت توسطیه نخواهد داشت و در هر حدی که جسم قرار بگیرد حالت وسط بودن جسم میان مبدء و منتهی بر او صادق است.

ابن سینا در کتاب شفا به تعبیرات مختلف قیود و مشخصات حرکت توسطیه را بیان کرده است چنانکه گوید: (اما معنائی که بالفعل وجود می یابد و سزاوار است که حرکت نامیده شود و حرکت موجود در متحرك همان است حالتيست متوسط



که دیگر در ابتدای مسافت نیست و بغایت آنهم هنوز نرسیده است بلکه در حد متوسطی است که آن متحرك مادام که از قوه بفعل می‌رود و در هیچ وقتی و هیچ آنی از آنات در آن حد حاصل نیست و در هر آنی که حصولش را فرض کنیم باز مشغول پیمودن است، این است صورت حرکت موجود در متحرك که عبارتست از توسط میان مبدء مفروض و نهایت، بقسمی که هر حدی را در آن فرض کنیم پیش از آن و پس از آن در آن حد یافت نمیشود آن قسم که در مبدء و منتهی یافت میشود، و این توسط همان صورت حرکت است و صفتی است همراه متحرك. و مادام که شیئی متحرك است این صفت باقی است و فقط حدود فرضی توسط تغییر سی کند و متوسط بودن متحرك باین نیست که در حدی باشد و در حدی نباشد بلکه بواسطه آنست که این صفت را دارد که میان مبدء و منتهی است، چنانکه هر حدی برای آن فرض کنیم پیش از آن (آن) و پس از آن در آن حد نیست و این صفت امر واحدی است که دائماً با متحرك همراه است و در هر حدی باشد غیر از این صفت را ندارد و این در حقیقت کمال اول است. اما چون حرکت تمام و قطعی شد آنچه حاصل شده کمال دوم است و صورتی که آنرا کمال اول را نامیدیم در متحرك در هر آنی موجود است زیرا که در جمیع آنات مفروضه میتوان گفت او در حد وسطی است که پیش از آن در آن نبوده و بعد هم نمیباشد. (۱)

باید دانست که فلاسفه در مقام تحدید حرکت بیشتر باین معنی آن توجه داشتند و بهمین جهت اغلب تعاریفی که در فصل مربوط به بیان ماهیت حرکت آورده شد بر حرکت بمعنی توسط صادق است و میتوان هر یک از این تعاریف را بر حرکت توسطیه حمل کرد و گفت (بیرون آمدن از یکسانی، و کمال برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است، و هیئتی که ثبات آن تصور نگردد، و بیرون آمدن از قوه بسوی فعل اندك اندك، و حصول اول در مکان دوم، و موافاة حدود بالقوه بر سبیل اتصال)، همه ناظر بیان کردن حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی است. و بهمین جهت این سینا در آغاز تعریف حرکت توسطیه آنرا اولی بنام حرکت



معرفی کرده است چنانکه گوید :

«اما المعنى الموجود بالفعل الذى بالحرى ان يكون الاسم واقعاً عليه وان تكون الحركة التى توجد فى المتحرك فهى حالته المتوسطة حين يكون ليس فى الطرف الاول من المسافة ولم يحصل عند الغاية بل هو فى حد متوسط بحيث ليس يوجد ولا فى آن من الانات التى يقع فى مدة خروجه الى الفعل حاصلًا فى ذلك الحد فيكون حصوله فى اى وقت فرضته قاطعاً للمسافة ما وبعده هو فى القطع.» (۱)

و در پایان تفسیر حرکت توسطیه هم گفته است :

( وهذا بالحقيقة هو الكمال الاول و اما اذا قطع فذلك الحصول هو الكمال

الثانى . ) (۲)

قطب‌الدین شیرازی بعد از تعریف حرکت به بیرون آمدن تدریجی شیئی از قوه بفعل و هیئتی که ثبات آن تصور نگردد، حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی را لازم معنی حرکت قرار داده چنانکه در کتاب درة التاج می گوید :

(وازا لخروج الى الفعل دفعة و ازامتناع ثبات حرکت لازم آید که او همیشه بودنى باشد متحرك را میان مبدئى کى حرکت از و باشد و منتهائى کى حرکت با و باشد بروجهى کى هر حدی کى فرض کنند در آن وسط، متحرك پیش از آن و پس از آن در آن نبوده باشد و توسط باین قیود مذکور صورت حرکت است و این کى متحرك متوسط است نه از آن جهت است کى در حدی است دون حدی بل از آن جهت است کى بر صفت مذکور است . ) (۳)

گرچه اکثر تعاریفی که برای بیان ماهیت حرکت آورده شد بر حرکت توسطیه و حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی انطباق دارد . ولیکن هیچگاه قدما حرکت را بتوسطی که مشتمل بر این قیود باشد تحدید نکردند و بهمین جهت شیخ اشراق در کتاب المشارع والمطارحات بر بعضی از متأخرین (که بعللی از تعریف قدما عدول

۱ و ۲- فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفاء ص ۳۶

۳- درة التاج مقاله هفتم از فن دوم که در فلسفه اولی است ص ۹۹



کرد و حرکت را بحالت بودن جسم میان مبدء و منتهی چنانی تعریف نمود (اعتراض کرد که خلاصه آن را قطب الدین شیرازی بعد از تفسیر حرکت توسطیه باین عبارت آورده است:

(و نشاید کی این قول را ایراد کنند در تعریف حرکت چه در آن قبل و بعد کی معرف اند بزمان مأخوذ است و همچنین حرکت و متحرك و لفظ مشترك که مبدء و منتهی است چه ایشان شاید کی بقوت باشند چنانکه در حرکت مستدیر و شاید کی بفعل باشند چنانکه در حرکت مستقیم. پس در آن چند وجه باشد از خطاء که واقع باشد در تعریفات.) (۱)

## ۲ - تفسیر حرکت قطعی

برای حرکت توسطیه دو جهت است باعتبار ذات حالت ثابت و مستمری دارد که بدون تغییر در تمام حدود مسافت بیک معنی موجود است و اما باعتبار حدود مسافت پیوسته در حال جریان و جریان میباشد و چنانکه گفته شد در دو آن در یک حد باقی نیست والا حرکت بسکون مبدل خواهد شد. بنا بر این متحرك در هر آنی که از قوه بفعل آید از حدی اعراض نموده و بسوی حدی دیگر روان است و بسبب این دگرگونی و تبدل حدود که همان حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی است امر متحد و پیوسته از آغاز حرکت تا انتهای آن در ذهن مرتسم میشود.

ارسطو این امر پیوسته معقول را که از ابتدا تا انتهای حرکت امتداد دارد و تابع و معلول حرکت توسطیه است حرکت قطعی نامیده است.

این مسینه در فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا در بیان موارد استعمال لفظ حرکت در فلسفه در تفسیر حرکت قطعی گوید:

(و آنچه درین مقام دانستنی است این است که حرکت اگر درست بآن پی برده شود مفهومی است برای دو معنی که یکی از آنها ممکن نیست بالفعل قائم در اعیان حاصل شود و دیگری ممکن است. آنکه ممکن نیست حرکت باین



معنی است (امر متصل معقول برای متحرك میان آغاز و انجام مسافت) زیرا که امر مذکور برای متحرك مادام که میان آغاز و انجام باشد حاصل نیست و فقط وقتی که بانجام رسید میتوان گفت نحوی از حصول دست میدهد ولی در آن وقت آن امر متصل معقول وجودش از میان رفته است و ممکن نیست وجودش حصول حقیقی پیدا کند چه در حقیقت امری است که در اعیان ذات قائمی ندارد و فقط در ذهن یا در خیال صورتش بطور قائم مرتسم میشود و سبب آن نسبتی است که شیئی متحرك دارد بمکانی که آن را ترك کرده و مکان دیگری که بآن رسیده است. (۱)

نسبت حرکت توسطیه بحرکت قطعیه مانند نسبت آن سیال بزمان است یعنی همانطوریکه آن سیال موجب تحقق زمان است حرکت توسطیه هم علت وجود حرکت قطعیه میباشد. و چنانکه حکما برای اثبات حس مشترك میگویند که قطره نازل و شعله جوال در حس مشترك بصورت خط و دایره ادراک میشود حرکت توسطیه هم باعتبار سیال بودن و پیمودن حدود مسافت راسم امر پیوسته و معتدی در ذهن است که حکما آنرا حرکت قطعیه نامیدند و حرکت باین معنی بر مسافت و حدود آن انطباق دارد.

ابن سینا در کتاب شفا در بیان چگونگی تحقق حرکت قطعیه گوید:

(شیئی متحرك در حالی که در مکانی هست و با اجسام دیگر نزدیکی و دوری مخصوص دارد صورتش در خیال نگاشته میشود پس از آن چون بمکان دیگر رسید و دوری و نزدیکی دیگر پیدا کرد صورت دیگر از جهت حس بصورت اول ملحق میگردد و این هر دو صورت با هم ادراک میشوند ولیکن هر دو یک صورتند برای یک حرکت و آن قسم که در ذهن وجود دارند در خارج وجود ندارند زیرا که متحرك در یک آن در دو مکان وجود نمی یابد و حالتی هم که میان آنهاست وجود قائمی ندارد. (۲)



قطب‌الدین شیرازی بعد از تفسیر حرکت قطعی به نسبت میان دو معنی حرکت اشاره کرده و حرکت قطعی را تابع حرکت متوسط قرار داده است چنانکه گوید:  
(و تابع این متوسط باشد حرکت بمعنی قطع جزء جزء را و این حرکت متصله معقوله است از مبدء تا منتهی،)

این حرکت را حصولی در اعیان نیست چه متحرك مادام کی بمنتهی نرسیده باشد حرکت را بتمام نیابند و چون بمنتهی رسید حرکت منقطع شد. (۱)

### فصل پنجم

#### در بیان چگونگی وجود حرکت قطعی

بنا بر تفسیری که ارسطو و فلاسفه بعد از او برای بیان ماهیت حرکت قطعی ذکر کرده‌اند نمیتوان در خارج از ذهن برای آن وجودی تصور نمود و عقیده جمهور حکما در باره وجود حرکت قطعی همان وجود در ذهن است زیرا متحرك مادی که بمقصد نرسد حرکت بمعنای اسر پیوسته و ممتد از آغاز تا انجام تحقق نخواهد یافت و همین که بمقصد رسید حرکت پایان می‌یابد و دیگر در خارج حرکتی نیست تا بتوان وجود آنرا در اعیان دانست. بهمین جهت میتوان گفت بحث درباره وجود و عدم حرکت قطعی تا اندزهای بتصور معنای آن هستگی دارد و اگر حرکت قطعی بدرستی تصور شود تصدیق بعدم وجود آن در خارج احتیاج باستدلال نخواهد داشت. تصور معنای حرکت قطعی از آنجا پیدا شد که برای متحرك باعتبار حدود مسافت نسبت‌هایی است و باین اعتبار متحرك پیوسته حادی از مسافت را رها کرده و بسوی حادی دیگر به پیش میرود و مادی که متحرك است نسبت‌های او بحدود مسافت تغییر می‌یابد. البته بدیهی است که این نسبت‌ها در خارج



بحالت اجتماع وجود ندارد ولیکن انسان آنرا بصورت امری پیوسته و متصل و ممتد تصور میکند.

چگونگی دریافت اجتماع نسبت‌ها چنانست که قبل از زائل شدن صورت نخستین نسبت، از حس مشترك صورت نسبت دوم بصورت اول متصل میشود و بهمین ترتیب صورت حدود مسافت یکی پس از دیگری بحالت امر پیوسته و ممتدی در می‌آید که برای آن وجود خارجی نیست. ولیکن معدلک این موجود ذهنی مانند (انیاب اغوال) اعتباری محض هم نیست که دارای هیچ گونه منشاء انتزاع خارجی نباشد بلکه حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی منشاء وجود ذهنی آن امر متصل و ممتد است و همانطوری که آن سیال و قطره نازل و شعله جوال در حس مشترك و خیال راسم امر ممتدی بنام زمان و خط و دایره‌اند حرکت توسطیه هم امر ممتد و پیوسته‌ای را از آغاز حرکت تا پایان آن در ذهن رسم می‌کند که در خارج وجودی برای آن نیست.

ابن سینا در طبیعیات شفا بعد از تفسیر حرکت قطعیه بعدم وجود آن در خارج تصریح نموده است چنانکه گوید:

و ممکن نیست وجودش حصول حقیقی پیدا کند چه در حقیقت امری است که در اعیان ذات قائمی ندارد و فقط در ذهن یا در خیال صورتش بطور قائم مرتسم میشود و سبب آن نسبتی است که شیئی متحرك دارد بمکانی که آنرا ترك کرده و مکان دیگری که به آن رسیده است، باین معنی که شیئی متحرك در حالی که در مکانی هست و با اجسام دیگر نزدیکی و دوری مخصوص دارد صورتش در خیال نگاشته میشود، پس از آن چون بمکان دیگر رسید و دوری و نزدیکی دیگر پیدا کرد صورت دیگر از جهت حس بصورت اول ملحق میگردد و این هر دو صورت با هم ادراك میشوند ولیکن هر دو یک صورتند برای یک حرکت و آن قسم که در ذهن وجود دارند در خارج وجود ندارند زیرا که متحرك در یک آن در دو مکان وجود



نمی یابد و حالتی هم که میان آنها است وجود قائمی ندارد (۱)

ابن رشد در کتاب سماع طبیعی برای هر یک از زمان و حرکت بدو وجود یکی خارجی و دیگری ذهنی قائل شده است چنانکه گوید:

(و كذلك ايضا يظهر من حده انه من جهة فعل النفس كما يقول ارسطو ومن جهة موجود خارج النفس و ذلك ان الحركة تحتاج في وجودها و جمع اجزائها بعضها الى بعض الى الفعل لان الموجود منها خارج النفس انما هو المتحرك و هو حال المتحرك.) (۲)

حکما زمان را بمقدار حرکت قطعیہ تفسیر کرده و این نوع حرکت مانند زمان بالقوة در ذهن قسمت پذیر است.

ابن رشد در بیان عدم وجود حرکت قطعیہ بکلام اسکندر استناد کرده و میگوید سخن اسکندر که گفته است (لولا وجود النفس لم يوجد اصلا زمان و حركة.) (۳) ناظر حرکت بمعنی قطع است.

قطب الدین شیرازی در کتاب درة التاج بعد از تفسیر حرکت قطعیہ بعدم

۱- ترجمه فن سماع طبیعی ص ۱۰۵ عبارت شفا در بیان عدم وجود حرکت قطعیہ این است :

(بل هذا الامر بالحقیقة ممالا ذات له قائمة في الاعیان و انما یرتسم صورته قائمة في الذهن بسبب نسبة المتحرك الى مکانین مکان تر که و مکان ادر که او یرتسم في الخيال لان صورة المتحرك له حصول في مکان وقرب وبعد من الاجسام قد انطبعت فيه ثم يلحقها من جهة الحس صورة اخرى بحصوله له آخر في مکان آخر وقرب وبعد آخرین فيشعر بالصورتين معا على انها صورة واحدة بحركة ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود معا ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم.) فصل

اول از مقاله دوم طبیعیات شفاء ص ۳۶

۲ و ۳- سماع طبیعی ص ۵۰-۵۱



وجود آن در خارج تصریح نموده است چنانکه گوید :

(این حرکت را حصولی در اعیان نیست چه متحرك مادام کی بمنتهی نرسیده

باشد حرکت را بتمام نیابند و چون بمنتهی رسید حرکت منقطع شد.) (۱)

بعضی از فلاسفه پیشین بر عدم وجود حرکت بعدم وجود آن در زمان استدلال نموده‌اند. بعقیده آنان احتمال وجود حرکت در غیر زمان باطل است و حرکت مانند سایر حوادث قار اگر موجود باشد وجودش در زمان خواهد بود و چون عدم وجود حرکت در زمان گذشته و آینده بدیهی است پس اگر وجودی برای حرکت بتوان تصور کرد فقط در زمان حال است و وجود حرکت در زمان حال هم امکان ندارد زیرا اگر حرکت در زمان حال فرض گردد و قسمت پذیر نباشد از جهت آنکه حرکت بر حدود مسافت انطباق دارد وجود جوهر فرد و ترکیب مسافت از اجزاء لایتنجری لازم سیاید که بطلان آن در نزد فلاسفه مسلم است و اگر با فرض قبول قسمت ، اجزاء آن بتوانند مجتمع شوند محذور اجتماع حدود حرکت پیش خواهد آمد و چنانکه بیان گردید حرکت باعتبار حدود مسافت ممکن نیست که در یک آن در دو حد باشد والا حرکت بسکون مبدل خواهد شد و اگر موجود در حال با عدم اجتماع اجزاء قسمت پذیر باشد بنا بر این در زمان حال موجودی نخواهد بود و پیوسته یک جزء آن در زمان گذشته و جزء دیگرش در زمان آینده است. و هرگاه عمل تقسیم ادامه یابد اجزاء قسمت بی نهایت میشود و از این استدلال نتیجه گرفتند که اصولاً حرکتی وجود ندارد.

ابن سینا در فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا بعد از تعریف حرکت قطعیه و توسطیه بدون آنکه باحتجاج مذکور اشاره نماید وجود حرکت را در زمان تفسیر کرده است و تحقیق او در این باره چنان است که گوید : (اما این که گفته‌اند هر حرکتی در زمان است. باید دید حرکت را بچه معنی میگیرند اگر باین معنی است که حرکت حالت متحرك است از مبدء تاسنهی خواه بمنتهی برسد یا نرسد و اگر



رسید متوقف شود یا نشود. این حالت محتمله در زمان هست اما وجودش مانند وجود امر ماضی است باین تفاوت که امور موجود در ماضی در آنی از زمان وجود داشته و در آن حاضر بوده است ولی این امر آن قسم نیست و مقصود از این حرکت حرکت قطعیه است.

و اگر حرکت را بآن معنی که ما ذکر کردیم میگیرند که کمال اولست، بودن او در زمان چنین نیست که منطبق بر زمان باشد بلکه باین معنی است که حصول قطع بواسطه او است و چون حرکت قطعیه منطبق بر زمان است حرکت توسطیه هم خالی از حدوث زمان نیست و چون این معنی در هر آنی از آن زمان ثابت و مستمر بود پس بواسطه او در زمان ثابت است. (۱)

بنا بر تفسیر ابن سینا وجود حرکت توسطیه در زمان حال است و حرکت باین معنی بر مسافت انطباق ندارد تا در صورت عدم انقسام وجود جوهر فرد و فراهم گشتن مسافت از اجزاء لایتنجزی لازم آید و بر فرض قبول قسمت انقسام آن تابع قسمت زمان و مسافت است. و بنا بر عقیده جمهور حکما که جزء لایتنجزی را قبول ندارند حرکت توسطیه و مسافت با اجزاء بی نهایت بالقوه قسمت پذیر است و قابلیت انقسام ضروری بوجود حرکت توسطیه مانند زمان نخواهد داشت. اما وجود حرکت قطعیه در زمان مانند وجود حوادثی است که در زمان ماضی تحقق داشته اند باین فرق که حوادث گذشته در آنی از زمان حال بودند ولیکن بدلائلی که گفته شد ممکن نیست که حرکت قطعیه در آنی از زمان حال حاضر باشد.

همانطوریکه گفته شد بنا بر تفسیر اکثر فلاسفه حرکت قطعیه وجود ذهنی دارد و برای آن تحقق خارجی نیست و از طرف دیگر ابن سینا در فصل سیزدهم از مقاله دوم طبیعیات شفاء زمان را موجود خارجی معرفی کرده است بنابراین در وجود حرکت

۱- ترجمه فن سماع طبیعی ص ۱۰۶ عبارت شفا این است (والذی یقال من ان کل حرکت ففی زمان فاما ان یعنی بالحرکه التي للمشیئی بین مبدء او منتهی وصل الیه ... الخ) ص ۳۶



قطعیه در زمان این سؤال پیش میآید که اولاً زمان وسیلهٔ سنجیدن و اندازه گرفتن حوادث و تغییراتی است که در اعیان موجودند و چگونه ممکن است حرکت قطعیه را که موجود ذهنی است بزمان سنجید.

در پاسخ این پرسش چاره‌ای نیست مگر این که گفته شود زمان هم مانند حرکت قطعیه وجود عینی ندارد و ذهن انسان زمان را برای اندازه گرفتن حوادث و تغییراتی که در خارج می‌بیند اعتبار کرده است.

بنا بر این اگر تغییراتی وجود نداشت ذهن نیازی بساختن این میزان پیدا نمیکرد و یا اگر ذهنی نبود زمان و حرکتی باین معنی وجود نداشتند. بعقیده نگارنده وجود زمان هم مانند وجود حرکت قطعیه اعتباری است و در خارج برای آن بخود-بخود وجودی نیست. مترلینگ وقتی که قوانین حرکات ستارگان و رفت و آمد آنها را بررسی میکند بمقدار حرکت و زمان التفات نموده و در بارهٔ وجود آن تحقیق کرده است که مؤید اعتباری بودن زمان است چنانکه گوید: (این جابمسئله معروف زمان میرسیم که تا کنون کسی آنرا حل نکرده لیکن بر اثر موشکافیهای بسیار بالاخره باین حقیقت میرسیم که زمان بخود بخود وجود ندارد و مقیاس معین و ثابتی نیست که بتوان طول مدت را بآن سنجید.

همین ستاره‌های دنباله‌دار که مدت ده هزار سال و یا زیادتر طول میدهند که یک دوره خطسیر خویش را طی نمایند شاید این مدت در نظرشان بقدر یک ثانیه جلوه نمی‌نماید در صورتی که برای ما ده هزار سال جلوه میکند.

کره خورشید که در پانصد میلیون سال یک مرتبه مدار خود را طی می‌نماید شاید آن پانصد میلیون سال در نظرش بیش از چند شبانه روز جلوه نکند و روی همین مقیاس میتوان گفت که در نظر خداوند تمام خلقت جهان از آغاز تا انجام آنکه شاید صدها هزار میلیارد قرن است بیش از چند ثانیه و شاید یک ثانیه و حتی کمتر از این مدت جلوه می‌نماید.

ستارگان بزرگ دنباله‌دار نیز که برای طی مدار خود هزارها سال وقت صرف می‌کنند



شاید در ظرف یک ثانیه و بلکه کمتر مدار خود را طی مینمایند.

صاحبان مذاهب قدیم که بدون استثناء همگی تعلیمات خود را از مذهب معروف ودا در هندوستان دریافته بودند با نیروی هوش و ذکاوتی که راستی اعجاز آمیز بود این نکته را فهمیدند که زمان بخود بخود وجود ندارد و بهمین جهت می گفتند که برهما گرچه دنیا را در مدت هفت هزار سیلیون قرن آفرید (یعنی طول عمر دنیا هفت هزار سیلیون قرن است) علی ذلک در نظر بر هما بیش از یک لحظه جلوه نمی کند و ما بعد از چندین هزار سال تازه بکمک ادوات نجومی خود باین حقیقت پی برده ایم که زمان بخود بخود وجود ندارد و بهمین جهت است که در عالم رؤیا و هنگام خواب حوادث و مناظری بچشم ما میرسد که ظاهر آچندین شبانه روز بلکه چندین ماه طول کشید لیکن موقعی که از خواب بیدار میشویم می بینیم که بیش از چند ثانیه خواب ندیده بودیم. (۱)

ثانیاً - حرکت قطعی در نزد ابن سینا محل علت وجود زمان است و بنا بر این چگونه میتوان حرکت قطعی را که معدوم در خارج است علت موجود و محل زمان دانست

و ثالثاً - ابن سینا با اعتراف باینکه لازم است امور موجود در زمان گذشته در یک آنی از زمان حاضر وجود معینی داشته باشند چگونه وجود حرکت قطعی را در زمان ماضی قرارداد با این که در هیچ آنی از زمان حال برای حرکت قطعی تحقق عینی نیست بنا بر این ممکن نخواهد بود که وجود حرکت توسطیه در زمان مانند وجود امور در زمان گذشته باشد

### عقیده میرداماد و انتقاد نگارنده

میرداماد برخلاف ابن سینا و جمهور حکما عقیده دارد که حرکت قطعی در اعیان موجود است و بهمین جهت در کتاب قبسات بر وجود حرکت قطعی احتجاج می کند و در این باره میگوید آن سیال و حرکت توسطیه را سراسر سمتی بنام زمان و حرکت قطعی اندو چون آن سیال و حرکت توسطیه در اعیان وجود دارند پس زمان و حرکت



قطعیه هم که معلول آن سیال و حرکت توسطیه اند در خارج موجود خواهند بود و مدعی است کسی که اهل حقیقت و از کجی فهم و نقصان ادراک سالم باشد بناچار باید بوجود خارجی حرکت قطعیه و زمان اعتراف نماید.

تحقیق او در بیان وجود حرکت قطعیه و زمان چنان است که گوید: (فاذا حکمت ان الراسمین موجودان فی الاعیان علی ذینک الوصفین فقد لزمتک لامحالة ان تحكم ان الهوتین الممتصلتين المرتسمتين من نحو وجودهما علی ذینک الوصفین موجودتان فی الاعیان ایضاً بتمه ان کنت بسلامة قریحتک من مرض الخداع و آفة الاعوجاج من حزب الحقیقة و رجال الحکمة.) (۱)

بیان میرداماد ظاهراً برای اثبات وجود حرکت قطعیه و زمان در اعیان کافی نیست چه بر فرض قبول وجود آن سیال و حرکت توسطیه که در حقیقت منشاء انتزاع حرکت قطعیه و زمان اند لازم نمی آید که امر ممتد پیوسته خیالی یعنی حرکت قطعیه و زمان در اعیان موجود باشد و همانطور که قطره نازل و شعله جوال در خارج غیر از قطره و نقطه حقیقتی ندارند و این حس مشترک و خیال است که میتواند آنها را بصورت خط و دایره تصور نماید از کجا که حرکت قطعیه و زمان هم مانند خط و دایره نباشند و از وجود حرکت توسطیه و آن سیال امر ممتد و پیوسته ای بذهن نیاید و چه دلیلی ایجاب میکند که شخص حکیم و متفکر این ادعا را باور کند و موجود خیالی را بجای موجود حسی قبول نماید.

بعقیده نگارنده حرکت قطعیه و زمان را خارجی دانستن از موارد اشتباه موجود خیالی بحسی است که محی الدین عربی در این باره گوید: (ما اعظم اشتباهاً فی الکون من اشتباه الخیال بالحس.) یعنی در عالم وجود اشتباهی بزرگتر از اشتباه خیال بحس نیست.

میرداماد در قبسات بر وجود حرکت قطعیه و زمان در اعیان احتجاج کرد و وعاء دهر را ظرف وجود عینی حرکت قطعیه و زمان قرار داد و میگوید چون حرکت



توسطیه و آن سیال در خارج تحقق دارند جسم در هر آنی حدی از حدود مسافت را می پیماید این حدود گرچه در ظرف زمان دگرگون میشوند و جسم متحرك تا حدی را رها نکند نمیتواند بسوی حد دیگر پیش برود و زمان گنجایش نخواهد داشت که حدود مسافت بنحو پیوسته و عینی در آن تحقق یابند و بهمین جهت واقعیات در عالم متغیرات تباهی می پذیرند و تغییری کنند ولیکن در وعاء دهر تمام حصولات و حدود مسافت بنحو متصل مستحق خواهند بود و بنحوی که واقع شدند تقرر و ثبات خواهند داشت چنانکه گوید: (لما كان الكون في الوسط وكذلك الان السیال حاصلًا في حاق الاعیان في كل جزء من الاجزاء المفروضة في زمان الحركة وفي كل حد من حدوده و حصوله في ذلك الجزء وفي ذلك الحد بما هو حصول في ذلك الجزء وفي ذلك الحد ليس يبطل في فضاء وعاء الدهرية و ان انقضى في مضيق افق الزمان فقد انصرح ان بين الحصولات في تلك الاجزاء و في تلك الحدود من حيث هي حصولات فيها اتصالا في التحقق بحسب الحصول في فضاء وعاء الدهر وان كان بعضها منقضيا و بعضها متجددا بحسب الوقوع في مضيق افق الزمان.) (۱)

### عقیده مؤلف

چنانکه گفته شد حرکت قطعیه و زمان دو موجود خیالی و ذهنی هستند که واقعیت خارجی ندارند و ذهن بوسیله حرکت توسطیه حدود گسسته مسافت خارجی را بنحو پیوسته که از آغاز مسافت تا انتهای آن امتداد دارد تصور میکند و زمان هم مقدار این اسر ممتد خیالی است که بر مسافت منطبق است.

میرداماد برای آنکه واقعیت حرکت قطعیه و زمان را اثبات کند موجود خیالی دیگری بنام وعاء دهر اعتبار نمود و آنرا بطور مسلم واقعی پنداشت و آنگاه حرکت قطعیه و زمان را در این ظرف خیالی قرار داد.

بعقیده نگارنده علت قرار دادن دو موجود خیالی را در موجود ذهنی دیگر و آنها را واقعی پنداشتن آنست که ساختمان ذهن انسان پیوسته میباشد هر خلاف



ادراکات حسی کثرت خارجی را بوحدت خیالی و تغییر واقعی را به ثبات ذهنی تبدیل نماید.

وقتی ما برای بررسی این اسر بتاریخ فلسفه مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که این طرز تفکر در مکتب فلسفی نجله ایللیائی بدرجه اعلی شدت رسیده بود و فلاسفه ایللیا با بکار بردن احتجاجات جدلی هر نوع کثرت و تغییری را در عالم نفی میکردند و ارسطو با اینکه اثبات حرکت و نفی وحدت کرد معذلک با دسته بندی کردن موجودات و قرار دادن اجناس و انواع، بنوعی از وحدت عقیده داشته است.

در مورد اول - یعنی کثیر را واحد قرار دادن چنان است که موجودات خارجی خواه داخل در یک نوع یا جنس باشند یا نباشند هر یک دارای خواص و آثار معینی هستند و در خارج بطور قطع از یکدیگر ممتاز و مشخص خواهند بود حتی میان افراد یک نوع هم تباین و جدائی آشکار محسوس است در عین حال ذهن انسان باعتبار شدت و ضعف همانندی متکثرات خارجی را دسته بندی میکند و سمیذاتی که منشاء اثر و حقیقت وجودی آنها را تشکیل میدهد کنار گذاشته و بصورت وحدت جنسی یا نوعی اعتبار مینماید.

در اینجا این سؤال پیش میآید که اولاً چگونه این صورت جنسی یا نوعی بنحو وحدت آنطوریکه ذهن میاندیشد تحقق خواهند داشت و ثانیاً اگر ذهنی در کار نمیبود این مفاهیم بنحوسعی وبدون تعیین فردی در کدام موضوع وسجل میتوانستند وجود داشته باشند و ثالثاً آیا مشابهاًتی که ذهن آنها را صورت نوعی یا جنسی و ماهیات ثابت بدون تغییر تصور کرده است جز ساخته ذهن و خیال چیز دیگری است؟ و رابعاً اعتراف باینکه موجود خارجی افرادی هستند که بر هر یک وصف دگر بودن صدق مینماید چگونه ممکن است باین مخلوق ذهنی واقعیت بخشید و آنرا حقیقت خارجی دانست.

اما در مورد دوم یعنی متغیر را ثابت فرض کردن خاصیت ذهن است که پیوسته میکوشد دگرگونی را به ثبات بدل نماید و مادامی که متغیر را بشابتهی ارتباط ندهد



آرام نمیگیرد بدین جهت ذهن پیمودن حدود مسافت را که بنحو گسسته در خارج واقع است مانند امر پیوسته و ممتدی تصور میکند و مقدار این امر پیوسته ذهنی را زمان می نامد و چنانکه از احتیاج سیر داماد معلوم میشود ذهن بهمین اندازه قناعت نمیکند و در فکر این است که این تغییر سمت را با امر ثابتی مربوط سازد و وجود واقعی آنرا در محلی اثبات نماید. در عالم متغیرات چیزی شایسته این کار نمی یابد لذا موجود خیالی دیگری بنام دهر می سازد و آنرا نسبت ثابت بمتغیر معرفی کرده و واقعی می پندارد و باین ترتیب حرکت و زمان خیالی را که ظرف متغیرات اند در ظرف خیالی دیگری که دهر نامیده است قرار میدهد و بهمین جا ساخته های خیال پایان نمی یابد و چون وعاء دهر باعتبار مظروف یعنی زمان و حرکت دارای تغییر اند موجود خیالی دیگر که وعاء سرمد باشد اعتبار کرده و نسبت ثابت را به ثابت سرمد می نامد و در اینجا فعالیت ذهن از جهت اینکه ظرف و مظروف هر دو ثابت و بدون تغییرند خاتمه می یابد و چنانکه ملاحظه میشود نمیتوان هیچگونه دلیل تجربی بر اثبات وجود واقعی وعاء دهر و وعاء سرمد اقامه نمود و اگر برای این ظروف غیر از اعتبارات ذهنی حقیقتی باشد مانند سایر موضوعات میتافیزیک دلیل دیگری غیر از تجربه برای اثبات آنها خواهد بود که حکما در جای خود درباره درستی و نادرستی آن گفتگو کرده اند.

### احتیاج میرداماد

میرداماد در قبسات بلزوم طفره بر وجود حرکت قطعی در خارج استدلال کرده است و میگوید حرکت توسطیه و آن سیال بر هیچیک از مقادیری که میان حدود فرضی واقع شده است منطبق نیست و متحرك باعتبار حرکت توسطیه در هر آنی از آنات فرضی بر حدی از حدود مسافت قرار میگیرد و پیوسته آن حد نامنقسم و بی مقدار است و باین ملاحظه برای جسم متحرك رسیدن بمقداری که میان دو حد باشد ممکن نخواهد بود. پس وقتی در اعیان جز حرکت توسطیه و آن سیال چیز دیگری وجود نداشت متحرك بدون آنکه به مقادیر پیوسته تماس پیدا کند باید بتواند به حدود



مسافت برسد. بنابراین متحرك مادائی که متحرك است برای رسیدن بحدود مسافت بی نهایت در حال طفره خواهد بود. و با طفره باید از تمام مقادیر عبور نماید تا به تمام حدود مسافت برسد.

میرداماد از جهت اینکه وجود حرکت توسطیه و رسیدن جسم بحدود مسافت را در خارج مسلم میداند و از طرف دیگر محال بودن لازم و بطلان وجود طفره در نزد حکما بدیهی است نتیجه میگیرد که حرکت قطعیه در اعیان موجود است و برای رسیدن جسم به حدود مسافت و لازم نیامدن طفره وجود حرکت قطعیه در اعیان ضروری است و این امر مستند و پیوسته با زمان و مقادیر مسافت مطابقت دارد و قابل انقسام است.

احتجاج او در کتاب قبسات در مقام بیان لزوم طفره با فرض نبودن حرکت قطعیه در اعیان چنانست که گوید: (فاذن لولم یکن له فی الوجود الا الحركة التوسطية والان السیال لم یکن یتصور له بحسب الوجود فی الخارج الاموافاة الحدود من دون موافاة شیئی من المقادیر المتصلة التي هی بینها فیلزم لامحالة ان یکون یطفر مادام متحرکا طفرات لاالی نهاية علی حسب مقادیر المنفرضة بین تلك الحدود لاالی نهاية لیتصحح له موافاة تلك الحدود فیکون یطفر عن جملة المقادیر بأسرها و توافی جملة الحدود بأسرها فهذه هی الطفرة الحقيقية الكبرى و ان هی الاعظم سیئة و اکبر فاحشة من الطفرة المشهورة الصغری التي قد تکلف تسویغها و تجشّم ارتکابها بعض العامة من جماهیر المتکلمین فاذن قد تبرهن من هذه السبل المستبینه انه لیس للمتحرك بد فی قطع المسافة المتصلة الموجودة و نیل موافاتها فی الخارج من حركة قطعیه متصلة موجودة فی الاعیان منطبقه علی الاتصال المسافی اعنی المسافة المتصلة التي فیها الحركة و علی الزمان الممتد الذي تتکمم و تتقدر هی به و توجد بهویة المتکمة المتصلة فیہ علی سبیل الانطباق علیه فاذن فقد وجب وجود الزمان الممتد الذي هو وعاء وجودها وظرف حصولها ایضافی

(الاعیان فی متن الدهر.) (۱)



همانطوریکه بیان گردید ذهن پیوسته خواستار ثبات است و همیشه میخواهد دگرگونی و تغییر را با امر ثابتی مربوط نماید. میرداماد هم بوجود غیر قار که باعتبار حدود مسافت بنحو گسسته وجودش بامتحرک محسوس است اکتفا نمی کند و تا آنرا در وعاء خیالی دهر ثابت و مستقر قرار ندهد آرام نمیگیرد و بهمین جهت میخواهد با احتجاج مغالطی حرکت قطعیه را در خارج و وعاء دهر اثبات کند. احتجاج مذکور فاقد ارزش علمی است و دریافت حسی را تخطئه نخواهد کرد زیرا حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی در خارج امر بسیطی است که مصادیق آن پیوسته بامتحرک همراه است و آثار وجودی آن در خارج بطور محسوس موجود میباشد و جسم متحرک با اینحالت از محلی بمحل دیگر میرود و لازم نیست هیئت مذکور ذاتاً بمقدار مسافت مطابقت نماید و از عدم مطابقت آن بواسطه بداهت گذشتن ذات متحرک بر روی مقدار مسافت طفره واقعی هم تحقق نخواهد یافت و آنهم یک نوع ساخته خیال است که از تحقق بخشیدن وعاء دهر بوجود آمده است یعنی اگر میرداماد وجود امر مستند و پیوسته را در وعاء دهر واقعی تصور نمیکرد از فرض عدم آن طفره خیالی لازم نمی آمد، میرداماد در کتاب قبسات بعد از احتجاج مذکور و قرار دادن حرکت قطعیه و زمان را در وعاء دهر بغلط ادعا میکند که هیچیک از رؤساء فلاسفه و معلمین حکمت و پیروان آنها وجود زمان مستند و حرکت قطعیه را در اعیان انکار نکرده اند ولیکن بعضی از مقلدین بسبب قصور فهم و نقصان ادراک از راه صواب و دریافت حقیقت منحرف شده و وجود حرکت قطعیه و زمان را در خارج منکر شدند.

بعقیده میرداماد سبب پیدایش این فکر از بعضی کلمات بهمنیار در تحصیل است که آنها را بتوهم انداخت تا وجود حرکت و زمان را بر آن سیال و حرکت توسطیه حصر کنند در این کتاب تفصیل پاسخ شکوک آنها را بکتاب افق السبین و صراط المستقیم احاله کرده است چنانکه گوید: (لاتحسبن احداً من رؤساء الفلاسفة و معلمیهم و اتباعهم المحصلین مستنکر الوجود الزمان الممتد بهویه المتصلة من ازله الی ابده فی کبد الخارج و حاق الاعیان فی متن وعاء وجود الذی هو الدهر و وجود الحركات



القطعیة المتصلة جميعاً فی ظرف الاعیان فی وعاء وجودها وهو الزمان الممتد المتصل الموجود فی الدهر و انما شر ذمة من المقلدين تا هوا باوها مهم القاصرة فی متیهة ظلمات الشكوك المتراكمة فضلواعن سواء السبیل و كان كلیمات والیفاظ لتلمیذ فی التحصیل قد او همتهم هنالك قصر الوجود فی الخارج علی الان السیال والحركة التوسطیة فنحن فی الافق المبین و فی الصراط المستقیم قد استقصینا بالغالا یذرك الشكوك مذهبا و مسلکا ولاللاوهم مستقرا و مقاماً فلا حاجة لنا الى استیناف القول فی سبیل ذلك مرة اخرى.) (۱)

سیرداماد در کتاب قبسات بعد از دعوی اجماع درباره وجود حرکت قطعیه و زمان ابن سینا را هم عقیده خود ذکر نموده و مطالب فصل سیزدهم از مقاله دوم طبیعیات شفا را که در باره اثبات زمان است دلیل بر این هماهنگی و وحدت نظر قرار داد چنانکه بعد از احاله تحقیق این مسئله به کتاب افق المبین و صراط المستقیم گوید: ( فلنقصر الان هیهنا علی نقل عضمة یسیره من کلام الشریک الرئيس فنقول قال فی ثالث عشرة ثانیة طبیعیات الشفا فی حل الشكوك المقولة فی الزمان.) (۲)

برای آنکه مقصود سیرداماد بهتر و روشن تر معلوم گردد ترجمه مورد استناد فصل سیزدهم از مقاله دوم طبیعیات شفا که در ذیل این عنوان (در حل تشکیکهای که در زمان شده است و تکمیل سخن در مباحث زمان) است عیناً آورده میشود:

(در باره زمان اینکه گفته اند معدوم است و وجود ندارد مبنی بر این است که در (آن) وجود ندارد و فرق است میان اینکه بگویند مطلقاً وجود ندارد و اینکه بگویند در «آن» وجود ندارد. و ما تصدیق داریم که زمان وجود محصلی باین نحو ندارد مگر در ذهن و بتوهم هم اما وجود مطلق که مقابل عدم مطلق باشد دارا میباشد و گرنه سلب آن درست میباشد و میتوانستیم بگوئیم میان دو طرف مسافت مقداری نیست که در او حرکتی با سرعتی ممکن باشد و چون این سلب صحیح نیست



و حرکت با حدی از سرعت مقداری دارد که پیمودن آن مسافت و مقدار آن مسافت و غیر آن مسافت با سرعت کمتر و بیشتر در و ممکن است چنانکه بیان کردیم پس اثبات مقابل سلب درست است یعنی که مقدار این امکان موجود است و اثبات عبارتست از دلالت بر وجود چیزی بنحو مطلق اگر چه دلیل بر نحو وجودش یا در «آن» یا بوجه دیگر نباشد. و این وجود مطلق برای زمان بر سبیل توهم نیست زیرا اگر هم توهم نشود باز این نحو از وجود حاصل است و این سخن راست است.

از این گذشته باید دانست که بعضی از موجودات وجودشان محقق و متحصّل است و بعضی وجودشان ضعیف است و زمان وجودش از حرکت ضعیف تر و مانند این است که وجودش بقیاس با مورد دیگر باشد اگر چه از حیث زمان بودن اضافی نسبی نیست بلکه اضافه لازم او است از جهت اینکه مقدار چیزی است و زمان بودن او غیر از مقدار بودن او است و چون مسافت و حدود مسافت موجود است پس امری هم که در مسافت و مطابق او باشد یا او را پیماید یا مقدار پیمودن او باشد باید وجود داشته باشد بمرتبه که اگر بگویند وجود ندارد درست نیست و اگر بخواهند برای زمان وجودی نه باین طریق بلکه بطریق محصل بودن قائل شوند درست نیست مگر در توهم پس این مقدمه مسلم است که زمان وجود ثابتی ندارد باین معنی که وجود او در «آن» واحد نیست و ما منکر نیستیم که زمان وجودی دارد که در «آن» نیست و وجودش بر سبیل تدریج است باین معنی که هر دو آئی که فرض کنیم میان آنها چیزی است که زمان میگوئیم و البته او در «آن» واحد نخواهد بود.

حاصل اینکه این بحث که اگر زمان موجود است آیا در زمان موجود است یا در «آن» یا چه وقت موجود است بیهوده است زیرا که زمان موجود است اما نه در «آن» و نه در زمان و چه وقت هم ندارد. بلکه وجود او مطلق است و چون خود زمان است چگونه وجودش در زمان باشد. و سخن کسانی صحیح نیست که میگویند



زمان یا موجود نیست یا وجودش در «آن» است یا در زمان است و وقتی که درباره چیزی بگویند موجود نیست مقابلش این نیست که بگویند در «آن» است یا در زمان است بلکه مقابلش این است که بگویند زمان موجود است و از هیچیک از آن دو قسم موجود هم نیست زیرا که نه در «آن» است و نه در زمان. و این سخن مانند آنست که بگویند مکان یا موجود نیست یا موجود در مکان است یا نهایت مکان است. زیرا واجب نیست چنین بگوئیم. چون بعضی چیزها هستند که در مکان موجود نیستند و بعضی هستند که در زمان موجود نیستند و مکان از قسم اول است و زمان از قسم دوم و بعدها این مطلب را خواهید دانست.<sup>(۱)</sup>

چنانکه ملاحظه میشود ابن سینا در آغاز فصل سیزدهم از مقاله دوم طبیعیات شفا سعی کرده است تا بتفصیل تشکیک‌هایی که در باره وجود زمان شده است بر طرف نماید و قدر مسلم آنست که او بر خلاف عقیده کسانی که منکر وجود زمان شده‌اند برای حرکت و زمان وجود غیر محصلی در اعیان قائل بوده است ولیکن آنطوریکه میرداماد و شاگرد او ملاصدرا خواسته اند از عبارت فصل سیزدهم مقاله دوم طبیعیات شفا بر وجود حرکت قطعیه استدلال کنند بنظر نگارنده درست نیست زیرا مطالبی که در فصل سیزدهم نقل گردید هیچگونه دلالتی بر وجود حرکت قطعیه در اعیان ندارد و از اینکه ابن سینا وجود زمان را ضعیف‌تر از حرکت معرفی کرد و گفت: (الزمان يشبه ان يكون اضعف وجوداً من الحركة.)<sup>(۲)</sup> از کجا که مقصود از حرکت بمعنی قطع است بلکه بعکس چنانکه در فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا تصریح نمود حرکتی که در نزد او بحقیقت کمال اول است و صورت متحرک می‌باشد و معنائی که در وقت اطلاق باید از این لفظ قصد گردد حرکت توسطیه است و منافاتی هم نخواهد داشت که وجود زمان ضعیف‌تر از وجود حرکت توسطیه باشد.

۱- ترجمه فن سماع ص ۲۱۳-۲۱۴

۲- فصل سیزدهم از مقاله دوم طبیعیات شفا ص ۷۸



گذشته از این ابن سینا در موارد مختلف از فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا صراحةً وجود حرکت قطعیه را در اعیان منع کرد و آنرا موجود ذهنی دانست چنانکه در مقام تفسیر حرکت قطعیه گوید: (و آنچه در این مقام دانستی است این است که حرکت اگر درست بآن پی برده شود مفهوش اسمی است برای دو معنی که یکی از آنها ممکن نیست با لفعل قائم در اعیان حاصل شود و دیگری ممکن است آنکه ممکن نیست حرکت باین معنی است «امر متصل معقول برای متحرك میان آغاز و انجام مسافت» زیرا که این امر برای متحرك مادام که میان آغاز و انجام باشد حاصل نیست و فقط وقتی که بانجام رسید میتوان گفت نحوی از حصول دست میدهد ولی در آنوقت آن امر متصل معقول وجودش از میان رفته است و ممکن نیست وجودش حصول حقیقی پیدا کند چه در حقیقت اسری است که در اعیان ذات قائمی ندارد و فقط در ذهن یا در خیال صورتش بطور قائم مرتسم میشود و سبب آن نسبتی است که شیئی متحرك دارد بمکانی که آنرا ترك کرده و مکان دیگری که بآن رسیده است.) (۱)

و در همین فصل در پایان تفسیر، بعدم وجود حرکت قطعیه تصریح میکند و

۱- ترجمه فن سماع طبیعی ص ۱۰۴ ۱۰۵ و عبارت شفاء در بیان عدم وجود حرکت قطعیه این است: ( و مما تجب ان تعلم فی هذا الموضع ان الحركة اذا حصل من امرها ما يجب ان يفهم كان مفهومها اسماً لمعنيين احدهما لا يجوز ان يحصل بالفعل قائماً فی الاعیان والاخر يجوز ان يحصل فی الاعیان فان الحركة ان عني بها الامر المتصل المعقول للمتحرك بين المبدء والمنتهى فذلك لا يحصل البتة للمتحرك وهو بين المبدء والمنتهى بل انما يظن انه قد حصل نحواً من الحصول اذا كان المتحرك عند المنتهى وهناك يكون هذا المتصل المعقول قد بطل من حيث الوجود فكيف يكون له حصول حقیقی فی الوجود بل هذا الامر بالحقیقة مما لا ذات قائمه له فی الاعیان وانما يرتسم صورته قائمة فی الذهن بسبب نسبة المتحرك الى مكانين مكان تركه ومكان ادركه...) فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفاء ص ۳۵-۳۶



میگوید: ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذا الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود معا ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم. (۱)

دلیل دیگر بر آنکه بعقیده ابن سینا حرکت قطعیه در خارج از ذهن وجود ندارد آنستکه جمهور فلاسفه و متکلمین بعد از او متفقاً در تألیفات خود بعدم وجود حرکت قطعیه در اعیان اعتراف کرده‌اند حتی فخر رازی در مباحث المشرقیه بعد از آنکه عقیده ابن سینا را درباره عدم وجود حرکت قطعیه در اعیان بیان کرد در مقام انتقاد بر مذهب او میگوید: (هذا ما قاله الشيخ وفي هذا الكلام اشكال من حيث ان مالا وجود له في الخارج كيف يتقدر بالزمان الموجود في الاعيان بل الحركة عند الشيخ محل الزمان و علة له فالمعدوم كيف يكون محلاً للموجود و علة له اللهم الا ان يقال الزمان لا وجود له في الخارج بل في الذهن و الشيخ ليس من القائلين بهذا المذهب.) (۲)

بدیهی است که ایراد فخر رازی در صورتی وارد است که حرکت قطعیه به عقیده ابن سینا در خارج از ذهن موجود نباشد چه اگر حرکت قطعیه در اعیان موجود می‌بود و یا اگر زمان مانند حرکت قطعیه در خارج از زمان وجود نمیداشت دیگر جایی برای اعتراض امام فخر رازی باقی نبود.

مطالب مذکور قرائن بارزی است بر اینکه حرکت قطعیه در نزد ابن سینا موجود ذهنی است و همانطوریکه فلاسفه قبل از میرداماد استنباط کرده‌اند بهیچوجه جائز نیست حرکتی که در فصل سیزدهم از مقاله دوم طبیعیات شفا ابن سینا وجودش را قوی تر از وجود زمان قرارداد: حرکت بمعنی قطع تفسیر شود. و شاید بتوان گفت میرداماد نخستین حکیمی است که وجود حرکت قطعیه را مانند وجود زمان در اعیان

۱- فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا ص ۳۵-۳۶ یعنی و آن قسم که در ذهن وجود

دارند در خارج وجود ندارند زیرا که متحرك در یک آن در دو مکان وجود نمی‌یابد و حالتی هم که میان آنها است وجود قائمی ندارد ص ۱۰۵ ترجمه فن سماع طبیعی

۲- المباحث المشرقیه ج-۱ صفحه ۵۵۱



و در وعاء دهر ثابت دانست و بغلط ادعا کرد که رؤسا حکمت از جمله ابن سینا در این مسئله با او هم عقیده‌اند.

ملاصدرا بجای آنکه مانند ابن سینا و سایر فلاسفه اسلامی بعدم وجود خارجی حرکت قطعییه اعتراف کند و قائل شود که منشاء انتزاع آن یعنی حرکت توسطیه در اعیان موجود است و برای حرکت قطعییه هیچگونه تعیینی جز در وعاء ذهن نیست در برابر اشکال فخر رازی که با فرض مسلم بودن وجود زمان در اعیان چگونه ممکنست زمان موجود، معلول امر معدوم باشد؟ و چطور میتوان حرکت قطعییه معدوم را محل زمان موجود قرار داد؟ بناچار عقیده میرداماد را پذیرفت و پیروی از استاد بتکلف خواست اثبات کند که حرکت قطعییه مانند زمان در اعیان موجود است،

ملاصدرا در مقام اثبات وجود حرکت قطعییه در اعیان با استفاده از روش پیشنهادی ابن سینا در مورد وجود مضاف میگوید برای هر ماهیتی نوع خاصی از وجود است و چنانکه ابن سینا وجود ماهیت را در باب مضاف تفسیر نمود، موجودیت ماهیت عبارت از آنست که حد آن بر اسری یا اسوری در خارج صدق کند بنابراین ماهیت حرکت و زمان و قوی و استعدادات از جهت اینکه مصداق خارجی دارند و بر اشیاء بسیاری صدق میکنند در اعیان موجودند.

او در کتاب اسفار در مقام بیان وجود حرکت قطعییه در خارج بعد از نقل عبارت فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا گوید: (هذا كلامه وفيه موضع اباحت نقضاً و احكاماً (الاول) انا نقول لكل ماهية نحو خاص من الوجود و كونها في الاعيان عبارة عن صدقها على امر و تحقق حدها فيه كما ذكره الشيخ في باب المضاف و انه موجود في الخارج بمعنى انه يصدق حده على اشیاء كثيرة فيه ولا يعني بموجودية الشيء الا ذلك و من هذا القبيل ماهية الحركة و الزمان و القوى و استعدادات و غيرها و العجب ان الشيخ ذاهب الى وجود الزمان المتصل في الخارج لانه الذي ينقسم الى السنين و الشهور و الايام و الساعات و الحركة بالمعنى



الاول يطابقه و الحركة عنده محل الزمان و علتها و المعدوم كيف يكون محلا للموجود  
و علة له. (۱)

در جواب ایراد ملاصدرا میتوان گفت زمان هم مانند حرکت بر دو نوع است  
یکی زمانی که بر حرکت توسطیه انطباق دارد و زمان باین معنی همان «آن» سیال  
است که مانند حرکت توسطیه وجودش در اعیان میباشد و این سینا در فصل سیزدهم  
از مقاله دوم طبیعیات شفا وجود آن را اثبات نمود و تشکیکهای که در باره وجود  
آن شده است ابطال کرد. دیگر زمان معلول آن سیال که مقدار حرکت قطعیه  
است وجود این نوع از زمان در خارج، باین معنی است که منشاء انتزاع آن  
یعنی آن سیال در اعیان است اما مقدار حرکت قطعیه گذشته آن معدوم و آینده  
آن هنوز واقع نشده و آنچه در وسط است زمان بمعنی اول است که در خارج  
تحقق دارد.

سبزواری در حاشیه اسفار انتقاد ملاصدرا را بنحو مذکور پاسخ داده است  
چنانکه گوید: (قوله والعجب ان الشيخ ذهب الى وجود الزمان اقول كما ان  
الحركة قسمان كذلك الزمان احد هما منطبق على الحركة القطعية و هو مثلها غير  
موجود الا في النفس و الاخر منطبق على الحركة التوسطية و هو الان السیال و  
هو موجود مثلها و ما قال الشيخ بوجوده هو هذا و كيف يكون الزمان بالمعنى الاول  
موجودا و الماضي معدوم و المستقبل لم يوجد بعد و لا فرق في ذلك بين ما كان  
مضيه و استقباله احقا او ما كان حالا عرفيا فلا وجود الا المتوسط و الان السیال  
الذي هو روح الزمان و اما الان الذي هو طرفه فليس بموجود و اما وجود الزمان  
بمعنى مقدار القطع فهو بمعنی ان له منشاء انتزاع و بهذا صح انقسامه الى الساعات  
و الايام و غيرها. (۲)

ملاصدرا را به پیروی از میرداماد در اسفار کوشیده است تا عبارت شفا را

۱- اسفار ص ۲۱۷

۲- حاشیه اسفار ص ۲۱۷



با وجود حرکت قطعیه در اعیان هماهنگ سازد. برای این منظور لفظ حرکت را در فصل سیزدهم از مقاله دوم طبیعیات شفا که ابن سینا وجود آنرا قویتر از وجود زمان دانست بغلط بمعنای حرکت قطعیه تفسیر کرد و سپس در صدد دفع تناقض از کلام ابن سینا برآمد و بدین جهت تأویل عبارت فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا را که در نفی حرکت قطعیه صراحت دارد لازم و ضروری پنداشت چنانکه گوید : ( ان نفی وجود الحركة بالمعنى الاول كما ينص عليه عبارة الشيخ ههنا مناقض لما قال فى الشفاء فى فصل حل الشكوك المقولة فى الزمان بهذه العبارة . ) (۱) و بعد از نقل عبارت فصل سیزدهم که مربوط بوجود زمان است گوید : (والشيخ قدس سره اجل شأنًا و ارفع محلاً من ان يناقض نفسه فى كتاب واحد از ظهر من كلامه ان الحركة اقوى فى الوجود مما يوصف فى الاعيان بنحو من الوجود مطلقا اعنى الزمان فيكون لها وجود فى الاعيان بالضرورة كيف و هو علة الزمان و محله فيكون اولى بالوجود كما نص عليه فعلم ان معنى ما رامه من نفى وجود الحركة هو الذى اوصاً ناليه . ) (۲)

ملاصدرا باستناد مطالب فصل سیزدهم عبارت فصل اول شفا را که در نفی حرکت صراحت دارد تأویل کرده و میگوید مقصود ابن سینا از نفی حرکت قطعیه در اعیان آنست که حرکت بمعنی قطع مانند وجود قار چنانکه در ذهن است در خارج نیست ، در اسفار در مقام تأویل عبارت فصل اول میگوید : ( ان نفی وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح فكيف حكم بنفيها والاولى ان يحمل كلامه على ما رامه هو نفى ان يكون لوجودها صورة فى الاعيان كوجود الامور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة . ) (۳)

بعقیده مؤلف تصرفی که ملاصدرا در عبارت شفا کرد تناقض در کلام ابن سینا بوجود آمد و ناچار شد برای هم آهنگ کردن عبارت شفا بارأی میرداماد بتأویل و تفسیر چنانی مبادرت نماید . بنظر نگارنده ملاصدرا بجای تأویل عبارت فصل



اول از مقاله دوم طبیعیات شفا و حمل کردن لفظ حرکت را در فصل سیزدهم از مقاله دوم بر حرکت قطعیه، بحق میبایست اعتراف کند که هیچیک از حرکت قطعیه و زمان در اعیان موجود نیست و آنچه در خارج تحقق دارد همان حرکت توسطیه و آن سیال است که منشاء وجود حرکت قطعیه و زمان اند. بنابراین چنانکه ملاحظه میشود در عبارت شفا تناقضی نیست.

### تشکیک فخر رازی

فخر رازی در مباحث المشرقیه اجزاء حرکت را از جهت پذیرش قسمت و وجود در زمان مورد بررسی قرار داد و از نبودن اجزاء آن در ظرف آن عدم وجود حرکت را در اعیان اثبات کرد. تشکیک او بر نبودن حرکت قطعیه در اعیان چنانست که گوید: «حرکت یا از امور نامنقسم مرکب است و یا آنکه اجزاء آن بی نهایت قسمت میشود حکما در مباحث انقسام اجسام و مقادیر بطلان احتمال اول را بیان کرده اند. اما بنا بر فرض دوم اجزاء بی نهایت حرکت بواسطه عدم قرار تدریجاً موجود میشوند بنابراین هرگاه جزء موجود از حرکت در زمان حال نامنقسم باشد جزء بعدی که بآن متصل میشود مانند جزء اول نامنقسم است و با این فرض باز هم محذور فراهم گشتن حرکت قطعیه از اجزاء نامنقسم پیش خواهد آمد و اگر جزء موجود در زمان حال قسمت پذیر باشد وجود پاره‌ای از آن در زمان گذشته و قسمت دیگر در زمان آینده خواهد بود. پس آنچه در زمان حال موجود فرض شد معدوم است.

فخر رازی بهمین دلیل عقیده کسانی که حرکت را بحصولهای متعاقب در حدودهای پی‌درپی تفسیر نموده‌اند باطل کرده و میگوید هر یک از حصولهای مذکور هرگاه در پیش از یک آن درجائی باشند بواسطه استقرار در محل بر هیچیک از آنها حرکت صدق نخواهد کرد و اگر هر یک در آنی واقع شوند تنالی آنات (۱)

۱- متتالی یعنی هر چیز که میان آنها از جنس خود آنها چیزی نباشد و آن دو چیز

ممکن است از یکنوع باشند یا از نوعهای مختلف. متماس یعنی دو چیز با هم ملاقات

پاورقی در صفحه بعد



و تشافع حدود لازم میآید که حکما در طبیعیات بطلان آنرا اثبات کرده اند و محذور دیگر آنکه حرکت بنا بر این تفسیر کمال دوم است و کمال اول رفتن بطرف حصولهای پی در پی در حدود مسافت است نه خود آن (۱)

### پاسخ ملا صدرا

ملا صدرا عقیده دارد که برای حرکت قطعی دو نوع وجود است یکی خارجی و دیگر ذهنی با این تفاوت که حدوث و بقاء حرکت قطعی در اعیان تدریجی است ولیکن بقاء آن در اذهان برخلاف حدوث اش یکباره و دفعی است. بدین جهت با استفاده از روش پیشنهادی ابن سینا در حل تشکیک وجود زمان، در مقام پاسخ از ایراد مذکور میگوید هستی شیئی اعم از وجود در آن است و بنا بر این نمیتوان از نبودن حرکت در آن بر عدم مطلق وجود آن استدلال کرد و چنانکه مشهور است نفی وجود خاص عدم معنای عام را نتیجه نمیدهد.

ملا صدرا قبول میکند که جزء موجود از حرکت در زمان حال بالقوه بی نهایت قسمت پذیرد و جزئی از آن در زمان گذشته و جزء دیگرش در زمان آینده واقع شود ولیکن این انقسام و تجزیه فقط دلیل بر آنست که حرکت در آن موجود نیست و بهیچوجه احتجاج مذکور وجود حرکت را مطلقاً منع نخواهد نمود.

تحقیق او در پاسخ از تشکیک فیخر رازی چنانست که گوید: (اقول هذه الشبهة من الامام الرازي و هي قريبة المأخذ مما سبق ذكره سؤالا و جواباً و الغلط انما نشاء من الذهول عن ان وجود الشئ مطلقا اعم من وجوده في الان ففي هذه الشقوق تختار الشق الاخير و هو ان الموجود من كل جزء من الحركة امر منقسم بالقوة الى

پاورقی از صفحه قبل

کرده باشند چنانکه نهایتهای آنها در وضع با هم باشند و میان آنها چیزی که صاحب وضع باشد نباشد تشافع، حال دو چیز است که هم متتالی باشند هم متماس ولی لازم نیست از یکنوع باشند چنانکه بعضی گمان کرده اند. ترجمه فن سماع طبیعی ص ۴۸۶-۴۸۵

۱- بمباحث المشرقیه ص ۵۵۲ مراجعه شود



اجزاء بعضها سابق و بعضها لاحق و هكذا بالغاماً بلخ الی حیث یقف العقل عن اعتبار التجزیه والقسمه. (۱)

بعقیده مؤلف چنانچه گفته شد وجود حرکت قطعیه در اعیان بمعنی امر پیوسته که از آغاز تا پایان مسافت امتداد داشته باشد جز آنکه بوعاء دهر واقعیت دهیم مورد تردید است.

### تشکیک دیگر

در وجود حرکت قطعیه که بینهایت بالقوه قسمت شود و پاره‌ای از آن در زمان گذشته و قسمت دیگر در آینده باشد اشکال اتصال موجود بمعدوم پیش می‌آید ملاحظه در اسفار در مورد حرکت و نظائر آن از جهت این که موجود ضعیف‌اند محذور اتصال موجود بمعدوم را قبول می‌کند و در مقام اعتذار می‌گوید پیوسته وجود حرکت با عدم آن و فعلیت‌اش با قوه قرین است و بر خلاف سایر موجودات قار وجود جزئی از آن مستلزم عدم جزء دیگر است. معذک مدعی است مطلق وجود چنانکه بر اضافات صدق می‌کند بر حرکت قطعیه و نظائر آن نیز صادق است.

ملاحظه در اسفار پرسش و پاسخ مذکور را چنین بیان کرده است: (ان الاتصال بین الماضي من الحركة والمستقبل منه اتصال بین موجود و معدوم و الجواب ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدسها و فعليتها تقارن قوتها وحد وثها عين زوالها فكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه فان الحركة هي نفس زوال شئ بعد شئ وحدوث قبل شئ وهذا النحو ايضا ضرب من مطلق الوجود كما ان للاضافات ضرباً من الوجود. (۲)



## فصل ششم

## در بیان چگونگی وجود حرکت توسطیه

چنانکه در بیان موارد استعمال لفظ حرکت اجمالاً گفته شد حرکت توسطیه بعقیده جمهور حکما در اعیان موجود است. و ابن سینا در مقام تفسیر حرکت بمعنای توسط سه بار بوجود آن در خارج تصریح کرده است. در شفا در آغاز تعریف حرکت توسطیه میگوید: (واما المعنى الموجود بالفعل الذى بالحرى ان يكون الاسم واقعا عليه و ان تكون الحركة التى توجد فى المتحرك فهى حالته المتوسطة الخ.) (۱)

و بعد از تفسیر اجمالی باز بوجود آن در خارج اعتراف کرده و گفته است: (و هذه هو صورة الحركة الموجود فى المتحرك و هو توسط بين المبدء المفروض و النهاية.) (۲)

در پایان بیان ماهیت حرکت توسطیه درباره وجود آن میگوید: (و هذه الصورة توجد فى المتحرك و هو فى آن لانه يصح ان يقال له فى كل آن يفرض انه فى حد وسط الخ.) (۳)

فخر رازی بمتابعت از ابن سینا در بیان معنای حرکت میگوید: (الحركة اسم لمعنيين الاول الامر المتصل المعقول للمتحرك... الثانى وهو الامر الوجودى فى الخارج و هو كون الجسم متوسطاً بين المبدء و المنتهى الخ.) (۴)

قطب الدین شیرازی در کتاب درة التاج بعد از تفسیر حرکت توسطیه بوجود آن در اعیان تصریح کرده و درباره وجود آن میگوید: (و اما این توسط مستمر کی مجتمع نمیشود متقدم او با متاخر او، او را وقوعی است در نفس امر. و اگر چه



کلیت متصله او را حصول نباشد الا در عقل.) (۱)

بر وجود حرکت توسطیه در اعیان انتقاد شده است باینکه حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی معنائی کلی است و چنانکه در علم منطق بیان گردید برای مفاهیم کلی با حفظ کلیت در خارج وجودی نیست و وجود کلیات در خارج باین معنی است که افراد آن در اعیانند بنا بر این در مورد حرکت توسطیه باید گفت در حقیقت مصادیق آن در خارج اند و وجود حالت وسط چنانی باعتبار افراد است. شاید بهمین جهت بعضی از متکلمین حرکت را بحصولهای پی در پی تفسیر کرده باشند. ابن سینا در شفا بعد از تفسیر حرکت توسطیه و تصریح بوجود آن در بیان تشکیک مذکور گوید: (شاید کسی اشکال کند که در مکان بودن در حالیکه پیش از آن و پس از آن نبوده و نباشد و همچنین نسبت دادن بمکان و نیز امری که آنرا «آن» میگوئیم امریست کلی و معقول و وجود فعلی ندارد بلکه وجود فعلی بودن در مکان معین است که پیش از آن «آن» و پس از آن در آن مکان نبوده و نمیشد و همچنین نسبت دادن است بیودن در آن مکان و امر کلی بوجود اشخاص موجود است و چیز واحدی نیست که عیناً موجود باشد چنانکه اهل منطق بر آن متفق اند.) (۲)

فخر رازی در مباحث المشرقیه در بیان اشکال بر وجود حرکت توسطیه گوید:  
(الاشکال الثانی علی اصل الکلام ان الحركة لا يمكن ان تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر کلی والکلیات لا وجود لها فی الاعیان فاذا الحركة المعینة هی الحصول

۱- مقاله هفتم از فن دوم از جمله دوم کی در فلسفه اولی است- صفحه ۱۰۱

۲- ترجمه فن سماع طبیعی شفا صفحه ۱۰۶-۱۰۷ عبارت شفا این است: (فان قال قائل ان الكون فی المكان ولم يكن قبله ولا بعده فيه وكذلك الاضافة اليه والامر الذي يجعلونه آنًا فهو امر کلی معقول وليس بموجود بالفعل بل انما الموجود بالفعل الكون فی هذا المكان لم يكن قبله ولا بعده فيه وكذلك الاضافة الى هذا الكون والامر الكلی انما ثبت باشخاصه ولا يكون شيئاً واحداً موجوداً بعينه كما اتفق عليه اهل الصناعة.) شفا ص ۳۶



فی حیز معین و ذالک اسر آنی غیر منقسم والذی یلیه یكون مغائرآله فالحرکة مرکبة  
من امور آینه الوجود متتالية. (۱)

حکما در پاسخ از ایراد وجود حرکت توسطیه در اعیان میگوید حرکت بمعنای  
بودن جسم میان مبدء و منتهی مانند سفیدی و سیاهی و سایر اعراض موجود در آن  
و مستمر با استمرار زمان است و حرکت توسطیه گرچه باعتبار حصولهاى که در آن واقع  
است و عقل آنها را متعدد اعتبار می کند مبهم و کلی است ولی از جهت معین  
بودن موضوع و مبدء و منتهی و یکی بودن مسافت و زمان و فاعل جزئی و مشخص  
است و برای وجود حرکت توسطیه که از موجودات ضعیفی است همین قدر از تعیین  
کافی است.

خلاصه پاسخ ابن سینا در طبیعیات شفا آنست که گوید: (در جواب این اشکال  
گوئیم بودن در مکان از آنجهت که بر متمکنهای بسیار گفته میشود البته همانقسم  
که شما گفتید کلی است و وجود خارجی ندارد اما اگر یک متمکن را در «آن» واحد  
بگویند کلی بودن آن محل تأمل است ... حاصل اینکه حال جسم متحرك مانند  
حال رنگ نیست که بواسطه مقارنه فصل سیاهی و سفیدی مختلف شود باختلاف  
حقیقی بلکه اختلافش بقیاس باحر خارجی است و در مکان بودن جسم متحرك  
بطور مطلق بواسطه بودنش درین مکان و آن مکان متکثر نمیشود زیرا در مسافتی  
که حرکت واقع میشود انفصال با لفعول نیست و مکان معینی که این مکان باشد  
و آن مکان نباشد نیست تا اینکه جائز باشد که بودن در مکان بمعنی جنسی یا  
نوعی گرفته شود که بسبب نسبتش بمکانهای فعلی بسیار انواع و اشخاص در و  
فرض شود. (۲)

فخر رازی در بیان وجود حرکت توسطیه میگوید تشخص هر ماهیتی باسوری

۱- مباحث المشرقیه ج ۱ صفحه ۵۵۲

۲- ترجمه فن سماع طبیعی ۱۰۷-۱۰۹ عبارت شفا این است: (فنقول اما الكون فی المكان

من حیث یقال علی متمکنات کثیرین فلا شک. الخ.) شفا ص ۳۶



خارج از آن ماهیت است و یکی بودن موضوع و زمان و مسافت سبب تعیین و جزئیت حرکت توسطیه اند و حرکت توسطیه با این مشخصات موجود در آن و مستمر با استمرار زمان است بنا برین هر گاه برای مسافت حدود معینی فرض کنیم همین که متحرك بجای رسید حصول در وسط بر آن عارض میشود و حصول در آن وسط معین زائد بر ذات شخص حرکت توسطیه است بدینجهت وقتی که متحرك از آن حد عبور کرد حصول در آن وسط معین زائل خواهد شد ولیکن متحرك مادام که متحرك است حصول در وسط با او است ولی حدود وسط عوض میشوند و این عوارض بهیچوجه در تشخص حرکت توسطیه مداخلیت نخواهند داشت.

امام فیخر رازی در مقام پاسخ از اشکال مذکور گوید: گرچه حالت بودن در وسط باعتبار حدود مسافت کثرت عددی دارد ولی چون مسافت پیوسته یکی بیش نیست بدین جهت حرکت توسطیه باعتبار وحدت موضوع و زمان و مسافت و معین بودن مبدء و منتهی جزئی است و حرکت توسطیه از جهت داشتن اجزاء فرضی مانند خط معین است و همانطوریکه اجزاء فرضی خط معین خط را از جزئیت بیرون نمی برد همینطور حدود مسافت که بمنزله اجزاء فرضی حرکت توسطیه است موجب کلیت آن نخواهد شد و آنچه در صدق معنی کلی معتبر است آنست که بتوان جزئیاتی برای آن تقدیر کرد.

تحقیق او در مقام پاسخ از اشکال بر وجود حرکت توسطیه در اعیان چنانست که گوید: (والجواب ان الحركة عبارة عن التوسط المذكور و هو امر موجود فی الان و مستمر با استمرار الزمان كما ان البياض الواحد اذا وجد فله وجود فی الان وله استمرار فی الزمان المستمر) (و تحقیق القول فيه) ان ماهية الحركة هي التوسط بين المبدء والمنتهى و ذلك انما يحصل اذا لم يكن للجسم حصول فی حد واحد اكثر من آن واحد اذ لو استقر فی حد واحد لكان ذلك الحد منتهی حرکت فکان حاصله فی المنتهى لا فی الوسط بين المبدء والمنتهى... (بقی ها هنا) قوله الحصول فی الوسط امر کلی و ذلك لا يوجد فی الاعیان (فنقول) ذلك التوسط انما يكون فيه كثرة



عددية اذ كانت في المسافة كثرة عددية حتى يقال الذي وجد في هذا الحد من المسافة غير الذي وجد في الحد الاخر لكن المسافة متصل واحد فلا تكون القطوع والحدود واجبة الحصول فاذا لم تحصل لم يكن هناك الامسافة واحدة فلا يكون ذلك التوسط بين ذلك المبدء وذلك المنتهى لذلك المحرك في ذلك الزمان في النوع الواحد الاسرا واحد ابالعدد لان الجزئي ما نفس مفهومه يمتنع من وقوع الشركة فيه ونفس توسط المذكور مع وحدة الموضوع و الزمان و مافيه و ماليه بالعدد يمنع من وقوع الشركة فيه فهو اذا امر جزئي و امكان فرض الاجزاء في الشئ لا يجعله كلياً فان الخط الواحد الجزئي يمكنك ان تفرض فيه اجزاء كثيرة مع انه جزئي بل المعتبر في كون الشئ كلياً امكان فرض الجزئيات و قد عرفت الفرق بينهما وعرفت ان ذلك غير ممكن هاهنا فهذا ما عندي في هذا الموضوع المشكل العسير. (۱)

### انتقاد مؤلف

ظاهراً مشخص بودن مسافت و وحدت موضوع و زمان و معین بودن مبدء و منتهی برای تعیین حرکت توسطیه چنانکه ابن سینا و فخر رازی و دیگران تصور کرده اند کافی نیست. و حرکت بمعنای بودن جسم میان مبدء و منتهی بنحو بساطت و بدون رسیدن بحدود مسافت و عبور کردن از آن مفهوم ذهنی است. و حرکت توسطیه با چنین تشخیصی در خارج وجود ندارد. و ذهن این معنی را باعتبار حصول های واقعی ساخته و اعتبار می کند و در تعیین حرکت توسطیه گذشته از وحدت موضوع و مسافت و زمان، رسیدن بهر یک از حدود لازم است. و چگونه میتوان وجود حدود و عبور کردن از آن را در تشخیص حرکت توسطیه بی تأثیر دانست و حال آنکه با فرض نبودن حدود مسافت و گذشتن از آن در خارج مصداقی برای حرکت نیست که منشاء انتزاع حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی باشد و از طرف دیگر با اعتراف باینکه متحرك در هر حدی از حدود مسافت که باشد معنای حرکت توسطیه بر آن حالت صدق خواهد کرد معلوم نیست چرا فخر رازی



حدود مسافت را اجزاء فرضی حرکت توسطیه قرار داد بعقیده مؤلف همانطوریکه بعضی حکما تصریح کرده اند بحق باید تصدیق نمود که بودن جسم میان مبدء و منتهی نسبت به حدود مسافت مفهوم کلی است و تنها مصداق آن در خارج اند، و خود مفهومی است ذهنی که باعتبار رسیدن متحرك به حدود مسافت و گذشتن از آن ذهن این معنی را انتزاع کرده است.

اما سخن فخر رازی که حدود مسافت اجزاء فرضیه حرکت است در مورد حرکت قطعیه درست میباشد باین معنی که نسبت حدود مسافت به حرکت بمعنای قطع مانند نسبت اجزاء بکل است.

ملاصدرا در بیان وجود حرکت توسطیه بکلی بودن معنی آن باعتبار حدود مسافت اعتراف کرده است ولی باعتذار آنکه حرکت موجود ضعیفی است همین قدر از تعین را برای وجود آن در خارج کافی دانست چنانکه گوید: (وهی ایضا کما سر من الموجودات الضعيفة الوجود فيكفيها من التعین هذا القدر وان كان فيها ضرب من الاشتراك فان نسبة تلك الحصولات الى معنى التوسط المستمر نسبة الجزئيات الى الكلى و نسبتها الى معنى القطع المتصل نسبة الاجزاء والحدود الى الكل.) (۱) یعنی حرکت توسطیه چنانکه گفته شد از موجودات ضعیفی است و باین که در آن نوعی از اشتراك است ولی همین اندازه از تعین برای وجود آن کافی است و نسبت این حصولها به حرکت بمعنای توسط مانند نسبت جزئیات بفهوم کلی است ولیکن نسبت این حصولها به حرکت بمعنای قطع مانند نسبت اجزاء بکل است.

بهر حال آنطوریکه ابن سینا و فخر رازی و دیگران خواسته اند بزحمت وجود حرکت توسطیه را در اعیان قرار دهند مشکل بتوان حرکت بمعنی بودن جسم میان مبدء و منتهی را مانند سفیدی معین و سایر اعراض بدون وجود آن ضمن حدود مسافت موجود در آن و مستمر با استمرار زمان دانست و چنانکه گفته شد حرکت بمعنای توسط بدون ملاحظه حدود مسافت در خارج موجود نیست، چرا مصداق



آن در تمام حدود مسافت همواره با متحرك است و بودن جسم میان مبدء و منتهی بر این افراد صدق می کند.

فخر رازی در کتاب اربعین بر خلاف عقیده حکما با فرض قسمت پذیر بودن حرکت، اشکال موجود بودن آنها در زمان آورده است و برای آنکه نمی توانست وجود حرکت را در خارج انکار نماید بناچار اعتراف کرد که حرکت از امور متتالی نا منقسم زمانی مرکب است و درین کتاب مجذور فراهم گشتن جسم را از اجزاء لایتنجزی پذیرفته است.

خلاصه بیان او این است که میگوید حرکت از امور نامنقسم زمانی مرکب است برای آنکه ما بالعیان می بینیم جسم حرکت می کند و وصف حرکت اگر در زمان حال نباشد بدیهی است در زمان گذشته و آینده هم نخواهد بود پس نتیجه فرض نبودن حرکت در زمان حال آنست که اصلاً حرکتی نباشد ولی چون وجود حرکت در خارج مسلم و تحقق آن در اعیان مشهود است بناچار وجود آنها در زمان حال باید پذیرفت. بنا برین حرکت موجود در زمان حال اگر قسمت پذیر باشد یکی از دو جزء آن قبل از دیگری خواهد بود پس حرکت مفروض در زمان حال نیم آن در زمان حال است و با فرض ادامه تقسیم لازم می آید که حرکت منقسم در زمان حال تمام آن در زمان حال نباشد و حرکتی که تمام آن در زمان حال است قبول قسمت نمی کند و همیشه جزئی از آن معدوم و جزء دیگرش بدون آنکه قسمت پذیر باشد در خارج موجود است و از این استدلال نتیجه میگیرد که حرکت از امور متتالی نا منقسم زمانی مرکب است و قبول می کند که جسم هم از اجزاء نا منقسم زمانی مرکب باشد.

در پایان این فصل شاید بتوان گفت هیچیک از حرکت قطعی و متوسطه بمعنای مذکور و همچنین زمان که حکما آنها بمقدار حرکت قطعی تفسیر کرده اند در خارج موجود نیست و آنچه در اعیان واقع است و نمیتوان وجود آنها انکار کرد مصادیق و منشاء انتزاع حرکت متوسطه است.



## فصل هفتم

## در بیان شرائط وجود حرکت و علل تشخیص آن

حکما بعد از تفسیر ماهیت حرکت و شرح موارد استعمال و بیان چگونگی وجود آن میگویند حرکت باید بچیزهائی بستگی پیدا کند تا در خارج موجود شود و شرائطی که به عقیده حکما در تشخیص حرکت معتبر میباشد عبارتست از :

۱- موضوع حرکت یعنی جسم متحرك.

۲- فاعل حرکت یعنی محرك.

۳- مسافت و شبه آن مانند فاصله میان غوره بودن و انگور شدن که در اصطلاح

فلاسفه حرکت در مقوله است.

۴- آغاز و مبدء حرکت که آنرا مامنه الحركة گویند.

۵- پایان حرکت و آن مآلیه حرکت است.

۶- زمان که مقدار حرکت است.

ابن سینا در بیان اجمالی اسوزی که حرکت بآنها تعلق دارد میگوید : ( و

اعلم ان الحركة قد يتعلق باسور ستة هي المتحرك و المحرك و ما فيه و ما منه و

ما اليه و الزمان. )<sup>(۱)</sup>

ابوالبركات بغدادی همین چند امر را موجب تمامیت و سبب وجود حرکت

دانسته است چنانکه در کتاب المعتبر می گوید : ( اعلم ان الحركة تتم بستة

اشياء و هي المتحرك والمتحرك و ما فيه و ما اليه و ما منه و الزمان. )<sup>(۲)</sup>

ابن رشد محرك و مبدء حرکت را جزء شرائط تشخیص حرکت ذکر نکرده

۱- فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا ص ۳۷

۲- المعتبر ج ۲ ص ۳۳



است و در کتاب سماع طبیعی در بیان علل وجود آن میگوید: (والحركة كما قيل  
انما تتم بثلاثة اشياء احدها المتحرك والثاني ما اليه يتحرك وفيه يتحرك كانه كملت  
مكان او بياض والثالث الزمان الذي تقع فيه الحركة.) (۱)

چنانکه ملاحظه میشود ابن رشد پایان حرکت و مقوله آن را یکی قرار داد و  
متحرك و مبدء حرکت را جزء اموری که سبب وجود حرکت اند بحساب نیاورد.  
فخر رازی وحدت موضوع و زمان و مسافت را برای تعیین حرکت کافی دانست  
و در مباحث المشرقية در بیان شرائط وجود حرکت میگوید: (ان الماهية انما تشخص  
بامور خارجة و تلك الامور ههنا وحدة الموضوع والزمان و ما فيه فانه هذه الثلاثة  
هوعلة لتشخص تلك الماهية و صيرورتها واحدة بالعدد.) (۲)

نیاوردن فخر رازی مبدء و منتهی را جزء علل تعیین حرکت دلیل بر آن نیست  
که بعقیده او این دو امر در تشخیص حرکت مداخلیت ندارند. شاید مأخوذ بودن  
مبدء و منتهی در تعریف حرکت توسطیه او را از آوردن این دو شرط در عداد شرائط  
وجود حرکت بی نیاز کرده باشد. و احتمال دارد غرض ابن رشد از ما اليه يتحرك غایت  
حرکت باشد نه منتهی آن بنابراین ابن رشد بهمین سبب مانند فخر رازی مبدء و  
منتهی را جزء علل وجود حرکت قرار نداد.

دبیران کاتبی یکی بودن موضوع و زمان و مسافت را علل تعیین حرکت توسطی  
ذکر کرده است چنانکه در کتاب حکمة العین در بیان شرائط وجود حرکت میگوید:  
( و الحركة تشخص بوحدة الموضوع و الزمان و ما فيه فالحركة الواحدة بالعدد  
هي التوسط بين مبدء بالشخص و منتهی بالشخص لموضوع واحد بالشخص في زمان  
واحد.) (۳)

قطب الدین شیرازی بهیروی از ابن سینا شرائط وجود حرکت را شش امر دانست

۱- سماع طبیعی ص ۶۵

۲- مباحث المشرقية ج ۱ ص ۵۵۳

۳- شرح حکمة العین القواعد ص ۲۷۵



و در کتاب درة التاج میگوید : ( حرکت بشش چیز متعلق باشد ما منه و آن مبدء حرکت است و ما اليه و آن منتهی اوست و ماهی فيه و محرك و زمان . ) (۱)

### عقیده مؤلف

اجمالاً عقیده حکما راجع بشرائط وجود حرکت و علل تعیین آن بیان گردید اکنون پیش از آنکه هر یک از این امور بتفصیل مورد تفسیر و بررسی واقع شود تحقیق درباره چند امر لازم است .

نخست باید دانست که قصد حکما از حرکتی که وجود آن باین امر بستگی دارد حرکت توسطیه است یا حرکت قطعیه .

ثانیاً - باید معلوم شود که ارتباط میان حرکت و این امور چگونه است آیا امور مذکور شرائط وجود حرکت اند یا اجزاء وارکان آن ؟

ثالثاً - آیا علل وجود حرکت در همین چند امر منحصر است یا ممکن است گذشته از این امور اسباب دیگری برای تعیین حرکت باشد .

رابعاً - آیا چنانکه حکما گفته اند جائز است زمان معلول حرکت قطعیه جزء شرائط و علل تعیین حرکت باشد ؟

در پاسخ سؤال اول باید گفت گرچه اکثر حکما در بیان شرائط وجود حرکت صراحة بیان نکرده اند که مقصودشان از حرکت حرکت توسطیه است نه حرکت قطعیه ولی از قرائن پیدا است که قصد آنان در بیان تعلق حرکت باین امور، حرکت توسطیه است نه حرکت قطعیه زیرا

اولاً - همانطوریکه ابن سینا در تفسیر حرکت توسطیه گفته است : ( اما المعنى الموجود بالفعل الذى بالحري ان يكون الاسم واقعا عليه . ) (۲) و در جای دیگر از شفا میگوید : ( هذا بالحقيقة هو الكمال الاول . ) (۳) حرکت توسطیه در حقیقت کمال اول است و بنام حرکت شایسته میباشد ، بدین جهت در وقت اطلاق باید مقصود

۱- جمله دوم از کتاب درة التاج ص ۱۰۰

۲ و ۳- طبیعیات شفا- فصل اول از مقاله دوم ص ۳۶



از حرکت حرکت توسطیه باشد نه حرکت قطعیه.

ثانیاً - حرکت قطعیه در نزد اکثر فلاسفه تعیین خارجی ندارد تا در باره شرائط وجود و علل تشخیص آن گفتگو شود.

ثالثاً - چنانکه در بیان اجمالی شرائط وجود حرکت نقل گردید. بعضی حکما مانند کاتبی بکلمه توسط تصریح کرده اند.

گذشته از این دلایل؛ با توجه بمطالبی که حکما در تفسیر هر یک از این امور گفته اند بطور یقین میتوان نتیجه گرفت که مقصودشان از حرکت در بیان شرائط وجود آن حرکت توسطیه است نه حرکت قطعیه،

### در پاسخ سؤال دوم باید گفت

حکما صریحاً چگونگی بستگی حرکت را باین امور بیان ننموده اند که این امور آیا شرائط حرکت اند یا اجزاء آن ولی با توجه بتعریف حرکت توسطیه و حرکت قطعیه معلوم میشود که رابطه هر یک از امور مذکور با حرکت مانند رابطه شرط با مشروط است نه رابطه جزء با کل. اما نبودن این امور اجزاء حرکت توسطیه برای آنست که حرکت توسطیه بعقیده حکما حالت بسیطی است و جزئی برای آن نمیتوان تصور کرد تا این امور اجزاء حرکت توسطیه باشند. و همانطوریکه فخر رازی گفته است تشخیص هر ماهیتی باموری خارج از آن ماهیت است بنابراین چیزهائی که علل تعیین حرکت توسطیه و خارج از ماهیت آن اند بهیچوجه اجزاء قوامی حرکت توسطیه نخواهند بود. اما حرکت بمعنای قطع گرچه قسمت پذیر است و باعتبار مسافت و زمان میتوان اجزائی برای آن فرض نمود ولیکن هیچیک از مشخصات مذکور اجزاء حرکت قطعیه هم نیست زیرا موضوع و زمان و مسافت و مبدء و منتهی همه خارج از امر پیوسته ای هستند که از ابتداء مسافت تا انتهای آن استداد دارد. پس بنا بر این اطلاق لفظ ارکان بر این امور که خارج از معنای حرکت اند چنانکه بعضی استعمال نمودند درست نیست زیرا رکن جزء اعظم شیئی است و این امور چنانکه تحقیق شد خارج از معنای حرکت و علل تعیین آن اند و بهمین جهت لفظ



شرائط برای عنوان این فصل انتخاب شده است

اما پاسخ این سؤال :

که آیا علل وجود حرکت در همین چند امر منحصر است یا ممکن است گذشته

ازین امور اسباب دیگری برای تعیین حرکت باشد؟

میتوان گفت اولاً بنا بر عقیده کسانی علل تعیین حرکت در این چند امر انحصار

دارد که حرکت بمعنای حالت بودن جسم میان سبب و منتهی در نزد آنان بنحو

بساطت موجود باشد و اگر گفته شود که حرکت توسطیه با داشتن چنین تعییناتی

مفهوم کلی است و مصداق آن در خارج اند بنا بر این تنها شرائط مذکور برای

تشخص حرکت توسطیه کافی نیست و گذشته ازین مشخصات، شرط دیگری که عبارت

از رسیدن بحدود معین مسافت و گذر کردن از آن باشد برای تعیین حرکت توسطیه

لازم است.

ثانیاً - بنا بر رأی ارسطو و پیروان او که بوجود علت غائی عقیده دارند برای هر

حرکتی غایتی است و در حرکتهای طبیعی غایت حرکت و نهایت آن یکی است

ولی در حرکتهای ارادی غالباً غایت حرکت غیر از پایان آنست. پس برای این

نوع حرکت شرط دیگری غیر از شرائطی که ذکر نمودند ضروری است و آن غایت

حرکت است بنا بر این ابن سینا و دیگران که شش چیز را برای تعیین حرکت کافی

دانستند در مقام بیان حد اقل شرائط وجود حرکت بودند و شاید عبارت شفا: ( ان

الحركة قد يتعلق بأسرسته. )<sup>(۱)</sup> ناظر همین مطلب باشد و ابن سینا با آوردن کلمه

(قد) خواست بفهماند که ممکن است حرکت بچیز دیگری غیر از این شرایط هم

تعلق پیدا کند.

اما در پاسخ سؤال چهارم :

بحق باید اعتراف کرد که جایز نیست زمان جزء شرائط و علل وجود حرکت

توسطیه باشد زیرا در نزد جمهور حکما وجود حرکت قطعیه معلول وجود حرکت



توسطیه است و حرکت توسطیه چنانکه گفته شد امر ممتد پیوسته‌ای را در ذهن رسم میکند که حکما مقدار آن را زمان نامیدند. پس بنا بر این وجود زمان بیک واسطه معلول وجود حرکت توسطیه است. حال اگر با این فرض تعیین حرکت توسطیه هم معلول زمان باشد چنانکه وجود حرکت قطعیه معلول وجود حرکت توسطیه است بیک واسطه دور پیش می‌آید. پس باید گفت زمان باین معنی در تشخیص حرکت توسطیه مداخلیت ندارد زیرا پیش از حرکت توسطیه زمانی نیست تا حرکت توسطیه در آن واقع شود.

بعقیده مؤلف حکما بجای قرار دادن زمان راجزء اسباب تشخیص حرکت توسطیه بهتر بود اعتراف کنند که حرکت باین معنی، همانطوریکه بسیط است و جزء ندارد در زمان هم نیست.

### بستگی حرکت بموضوع

حرکت عرض است و هر عرض در وجود بمحل و موضوع ثابتی احتیاج دارد بهمین جهت بستگی حرکت بموضوع در نزد حکما بدیهی است چنانکه ابن سینا در طبیعیات شفا گفته است: (و اما تعلقها بالمتحرك فامر لاشبهة فيه.) (۱)

باید دانست که هر موجودی موضوع حرکت واقع نمیشود و چنانکه سابقاً بیان شد موجودات از جهت داشتن کمالات ممکن و عدم آن بردو قسم اند. موجودی که از هر جهت فعلیت دارد مانند جواهر مفارق هرگز معروض تبدل و تغییر واقع نخواهد شد برای آنکه تمام کمالات با فعل در آنها موجود است و در مفارقات حالت منتظره نیست تا بسبب حرکت فعلیت یابد بنا بر این موضوع ثابتی که برای حرکت لازم است باید دارای دو جهت قوه و فعل باشد تا بتدریج کمالات بوسیله حرکت فعلیت پیدا کنند. و موجودی که مخلوط از قوه و فعل و دارای دو جهت کمال و نقص است قطعاً مرکب میباشد. بدین جهت موضوع حرکت در نزد جمهور حکما جسم است که از ماده و صورت مرکب است و این موضوع باعتبار ساده حامل قوه و از



جهت صورت فعلیت دارد. و در اجسام بر خلاف مجردات تمام کمالات بالفعل نیست و نواقص تدریجاً برطرف شده و استعدادات اندك اندك بکمال خواهند رسید. چون استناد کسانی که منکر حرکت در جوهرند عدم بقاء موضوع است بدین جهت در گفتار سوم در فصل مربوط به بیان اقسام حرکت از جهت مقوله باز در باره موضوع حرکت گفتگو خواهیم کرد.

### بستگی حرکت بفاعل آن

بستگی حرکت بمتحرك از آن جهت است که حرکت صفتی حادث و اسی ممکن الوجود است و مانند سایر ممکنات علتی می‌خواهد تا موجود گردد و هر چیزی که سبب وجود حرکت در موضوع شود آنرا فاعل حرکت یا محرك گویند. ابن سینا در بیان چگونگی بستگی حرکت بمتحرك گوید: (بستگی بمتحرك بسبب آن است که هر ممکنی علت می‌خواهد و علت یا باید ذات جسم باشد یعنی حرکت ذاتی جسم باشد از حیث اینکه جسم طبیعی است یا باید از سببی برآید. اگر حرکت ذاتی جسم بود باید مادام که ذات جسم طبیعی متحرك موجود است حرکت هم موجود باشد و معدوم نشود و حال آنکه حرکت از بسیاری از اجسام معدوم می‌شود در صورتی که ذات آن اجسام موجود است. و اگر ذات متحرك سبب حرکت بود و خود جسم متحرك محرك هم بود حرکت برای ذات او واجب سی بود و حال آنکه چنین نیست زیرا بسا می‌شود که ذات جسم موجود است و حرکت معدوم و اگر بعضی از اجسام طبیعی دائماً متحرك اند بواسطه صفتی است زائد بر جسمیت طبیعی که آن صفت یا در خود او است در صورتی که حرکت از خارج نباشد و یا در خارج است در صورتی که حرکت از خارج باشد.)<sup>(۱)</sup>

### بیان مغایرت فاعل حرکت با قابل آن

باید دانست که حرکت معلول ذات متحرك نیست باین معنی که موضوع حرکت غیر از علت وجود آنست و حکما در بیان شرائط وجود حرکت بچند برهان



مغایرت متحرك را با محرك ثابت کرده‌اند و بیان نمودند که ممکن نیست فاعل حرکت با قابل آن یکی باشد.

دلیل اول - اگر محرك عین متحرك می‌بود چون موضوع حرکت یعنی جسم و هیولی در تمام اجسام موجودند و همه در داشتن ابعاد سه گانه اشتراك دارند، تمام اجسام میبایست بواسطه اشتراك در علت در یک جهت معین حتی در حال سکون هم متحرك باشند ولی از نبودن تمام حرکات بیک سو، و از متحرك نبودن همه اجسام با وجود موضوع حرکت میتوان نتیجه گرفت که محرك غیر از متحرك است.

خلاصه بیان ابن سینا در استدلال بر مغایرت فاعل حرکت با قابل آن چنان است که گوید: (حاصل این که طبیعت جسمیت طبیعت جوهری است صاحب طول و عرض و عمق و این در جسم قدر مشترکی است که موجب حرکت او نمیشود و گرنه حرکت هم در اجسام عیناً مشترك می‌بود و اگر برین مقدار مشترك معنای دیگری مزید شود تا اینکه حرکت لازم جسم گردد یعنی جوهر طویل و عریض و عمیق خاصیت دیگری هم داشته باشد که بسبب آن حرکت کند آن امر درو مبدء حرکت است و بر شرطی که لازم جسم بودن جسم است زاید میباشند و اگر آن امر بیرون از طبیعت جسم باشد در آن صورت آشکار تر است که محرك غیر از متحرك است.) (۱)

دلیل دوم - هرگاه حرکت ذاتی جسم طبیعی باشد باین معنی که جز ذات متحرك چیز دیگری در اجسام علت حرکت نباشد بمقتضای استناع انفکاک معلول از علت مادامی که ذات متحرك موجود است حرکت هم پیوسته با او خواهد بود ولی عدم بقاء حرکت با وجود ذات متحرك دلیل بر مغایرت فاعل حرکت و متحرك است و میتوان نتیجه گرفت که عدم حرکت با وجود متحرك معلول عدم علت او است پس علت حرکت در اجسام صفتی زائد بر جسم طبیعی است. این دلیل، نخستین برهانی است که ابن سینا بر یکی نبودن محرك و متحرك در شفا آورده است چنانکه



گوید : (ولو كان الحركة له لذاته لا بسبب اتصالها كانت الحركة لا تعدم البتة مادام ذات الجسم الطبيعي المتحرك بها موجودة لكن الحركة تعدم عن كثير من الاجسام و ذاته موجودة . . . . . فان وجد جسم طبيعي يتحرك دائما فهو لصفة له زائدة على جسمية الطبيعية .) (۱)

دلیل سوم - فاعل حرکت وقتی حرکت دهد از دو حال بیرون نیست یا اینکه فقط محرك است و متحرك نیست بنا بر این فرض مطلوب ثابت است و متحرك غير از محرك خواهد بود و اگر فاعل حرکت چنانکه محرك است متحرك هم باشد لازم می آید که وصف حرکت در یک چیز هم بالفعل و هم بالقوه موجود باشد زیرا معنی متحرك بودن آن است که کمال بالقوه در متحرك است و این معنی با محرك بودن مغایرت دارد برای آنکه کمال در محرك بالفعل است و فاعل حرکت کمال را در متحرك فعلیت می بخشد .

ابن سینا در شفا همین برهان را بر مغایرت محرك با متحرك آورده است چنانکه گوید : ( ویرهان دیگر که واضح می کند هیچ چیز ذات خود را حرکت نمیدهد این است که محرك هرگاه حرکت میدهد از دو حال بیرون نیست یا خود او متحرك نیست و یا هست . اگر خود متحرك نباشد پس محرك غیر از متحرك است و اگر متحرك باشد بحرکتی که خود محرك آن است چون معنی محرك این است که در چیزی که متحرك بالقوه است حرکت را بالفعل ایجاد میکند پس در آن صورت چیزی را از قوه بفعل می آورد بواسطه چیزی که در او بالفعل است (یعنی حرکت) و نتیجه این میشود که در یک آن یک چیز هم بالفعل باشد هم بالقوه و این محال است چنانکه اگر گرم است چگونه خود را بحرارت خود گرم میکند یعنی اگر بالفعل گرم است چگونه بالقوه گرم خواهد بود تا از صاحب فعل یعنی خودش کسب حرارت کند و در «آن» واحد بالفعل و بالقوه باشد . ) (۲)

دلیل چهارم - نسبت قابل حرکت بحرکت امکان است باین معنی که ذات

۱ - طبیعیات شفا ص ۳۷

۲ - ترجمه فن سماع طبیعی ص ۱۱۰



متحرك قابليت دارد كه موضوع حرکت واقع شود و اما نسبت محرك بحرکت وجوب است يعنى وجود حرکت برای محرك فعلیت دارد و از تنافی وجوب و امکان وعدم اجتماع این دو وصف در یک چیز بیک اعتبار نمیتوان نتیجه گرفت كه فاعل حرکت با قابل آن مغایر است. این برهان را فخر رازی در مباحث المشرقیه آورده است چنانكه گوید : (الخامس الجسم من حيث هو متحرك قابل للحركة ونسبته اليها بالامكان ومن حيث هو محرك فاعل ونسبته الى الحركة بالوجوب والوجوب والامكان متنافيان فيمتنع ان يكون القابل هو الفاعل فالمحرك غير المتحرك.) (۱)

دلیل پنجم - اجناس عالی و مقولات دهگانه ذاتاً متباین اند و ممکن نیست دو جنس عالی مقوم یک ذات باشند بنابر این هرگاه محرك عین متحرك باشد و بر یک چیز دو وصف تحریک و تحرك كه از دو مقوله ان يفعل وان ينفعل است بیک اعتبار صدق نماید لازم می آید كه یک چیز دارای دو جنس عالی متباین باشد و چنانكه گفته شد اجتماع دو امر متباین در یک ذات و از یک جهت محال است.

این برهان را ملا صدرا در اسفار آورده است چنانكه گوید : ( ولا بد من ان يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلاً و فاعلاً فعلاً و قبولاً تجددين واقعین تحت مقولتين متخالفتين و هما مقولة ان يفعل وان ينفعل والمقولات اجناس عالية متباينة.) (۲)

دلیل ششم - اگر ذات متحرك علت حرکت باشد جسم متحرك از دو حال بیرون نیست یا طالب مکانی معین است و یا آنكه محلی معلوم را طلب نمیکند در حالت دوم برای محال بودن ترجیح بلا مرجح یا باید بتمام جهات حرکت کند یا اصلاً متحرك نباشد. احتمال اول محال و احتمال دوم خلاف فرض است.

و اما بنا بر حالت دوم كه متحرك طالب مکان معین باشد بعد از رسیدن بآن مکان متحرك ساکن میشود. و از این برهان میتوان نتیجه گرفت كه حرکت ذاتی

۱- مباحث المشرقیه ج ۱ ص ۵۵۵

۲- امور عامه اسفار فصل مربوط بحرکت و سکون ص ۲۱۸



جسم نیست و الا حرکت بسکون تبدیل نمیشد.

این دلیل را فخر رازی در مباحث المشرقیه آورده است چنانکه گوید: (الثالث لو كان متحركاً لذاته لكان اما ان يكون له مكاناً يلائمه اولاً يكون. فان لم يكن لم يكن طالباً للشيء من الامكنة ولا يتوجه نحو شيء منها فلا يكون متحركاً وايضاً لم يكن حركته الى جانب اولى من حركته الى جانب آخر. فاما ان يتحرك الى كل الجوانب وهو محال اولاً يتحرك اصلاً فلا يكون متحركاً لذاته وهو المطلوب وان كان له مكان يلائمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون متحركاً لذاته.) (۱)

دلیل هفتم - اگر ذات جسم علت حرکت باشد چون علت حرکت ثابت و مجتمع در وجود است به تبع علت حرکت هم باید ثابت و مجتمع در وجود باشد و بنا بر این فرض حرکت معلول، حرکت نخواهد بود.

این دلیل را هم فخر رازی در مباحث المشرقیه آورده است چنانکه گوید: (الثانى) لو تحرك لذاته لكان كل جزء من الاجزاء المفترضة فى الحركة باقياً لان معلول الثابت ثابت ولو كان ثابتاً لم تكن حركة فلو كان متحركاً لذاته لم يكن متحركاً.) (۲)

### انتقاد فخر رازی

فخر رازی در مباحث المشرقیه بعد از بیان دلایل مغایرت فاعل حرکت با قابل آن در مقام ایراد بر دلائل مذکور میگوید: طبیعت ذاتاً متحرك است و پیوسته حرکت نمی کند و اجزاء فرضی حرکت آن هم اجتماع در وجود ندارند و این حرکت همیشه طالب مکانی معین است و هر یک از این حکمای سه گانه ناتمامیت یکی از این دلائل را نتیجه میدهند چه حکم اول ناقض دلیل دوم و حکم دوم منافی دلیل هفتم و حکم سوم برخلاف مقتضای دلیل ششم است.

توضیح آنکه با ملاحظه احکام طبیعت میتوان گفت که جسم هم مانند



طبیعت ذاتاً متحرك است و عدم بقاء حرکت با وجود ذات متحرك ضروری بذاتی بودن حرکت ندارد ، و با قرار طبیعت چنانکه جایز است اجزاء فرضی حرکت آن در وجود مجتمع نباشند ، همچنین جائز خواهد بود که اجزاء فرضی حرکت برخلاف علت در وجود ثابت نبوده و پیوسته متصمم و در هر لحظه متجدد باشند ، و چنانکه حرکت طبیعت بجانب مکان معین واقع میشود ، مانعی نخواهد داشت که حرکت جسم بطرف مکانی معین باشد .

فخر رازی میگوید هرگاه در پاسخ این ایراد و برای بیان فرق میان طبیعت و جسم گفته شود طبیعت بشرط نبودن حال ملائم ذاتاً متحرك است . و بهمین جهت اجزاء حرکت آن برای دوری و نزدیکی بحالت مذکور پیوسته تجدید دارند تا وقتی که متحرك بحال ملائم خود برسد و همینکه متحرك بمکان طبیعی خود رسید ساکن میشود بنا بر این هرگاه علت ، در ایجاد معلول ، بوجود شرطی متوقف باشد ایجاب علت با فقدان شرط استمرار نخواهد داشت ، در پاسخ این فرق خواهیم گفت وقتی تجویز شد که علیت طبیعت بوجود شرطی متوقف باشد همین احتمال در باره علیت جسم هم خواهد بود و از این جهت تفاوتی میان طبیعت و جسم نیست مگر آنکه گفته شود ذات جسم اگر مکان معین یا حالت مخصوص را طلب میکرد بحکم اشتراك در علت لازم بود تمام اجسام بیک جهت معین حرکت کنند و این عین دلیل اول است پس دلیلهای دوم و ششم و هفتم هیچیک بتنهائی برای اثبات مغایرت فاعل حرکت با قابل آن کافی نیست و بدلیل اول احتیاج دارند . بنا بر این بر فرض تمامیت دلیل اول دیگر حاجتی بدلیل های مذکور نخواهد بود لیکن دلیل اول هم در نزد فخر رازی تمام نیست و برای بیان مغایرت متحرك با متحرك نمیتوان بآن استناد کرد ، زیرا هر جسمی دارای هیولی و صورت و قابل ابعاد سه گانه است و دارا بودن مقدار گرچه یک معنای نسبی و عرضی است و در تمام اجسام مشترك است ولی این اشتراك دلیل بر آن نیست که صورت در همه اجسام یکی باشد و چنانکه ماهیات مختلف گاهی در یک لازم اشتراك دارند همچنین مانعی ندارد که صور اجسام در



عین اختلاف همه در قابلیت بعدهای سه گانه و داشتن مقدار شریک باشند ولی بر حسب اختلاف ماهیت در بعضی موارد علت وجود حرکت شده و در بعضی موارد دیگر این اثر را نداشته باشند، و بر فرض آنکه قبول کنیم که تمام اجسام گذشته از اشتراك در قابلیت ابعاد سه گانه در صورت جسمی نیز متحد باشند قطعاً در مواد با هم اختلاف خواهند داشت و بنا بر این میتوان هیولی و ماده جسم را در بعضی موارد علت وجود حرکت دانست و وجود حرکت و عدم آن را در اجسام باختلاف مواد توجیه کرد.

فخر رازی در مباحث المشرقیه با بررسی کردن احوال مخصوص جسم فلکی از قبیل وضع و شکل و مقدار وجستجو کردن علت وجود آنها این نظریه را که مواد در اجسام علت حرکت باشند تقویت نموده است و در پاسخ این سؤال که چگونه ممکن است ماده بیک اعتبار قابل و فاعل باشد میگوید در باب علت بطلان این اصل ثابت شد و در آن فصل بیان نمودیم که ماهیات نسبت بلوازم خود بیک اعتبار فاعل و قابل اند.

تحقیق او در بیان یکی بودن فاعل و قابل در باب علت فاعلی چنان است که گوید: (والذی يدل علی جواز ان یکون الشیئی الاحدی الذات قابلاً و فاعلاً ان الماهیات علل للوازمها متصفة بها فالفاعل و القابل واحد... و ایضا فعلمه تعالی بالاشیاء صور مطابقة للاشیاء والصور المطابقة للاشیاء مخالفة لذاته و هی من لوازم ذاته و من معلولات ذاته و هی ایضا فی ذاته فالفاعل و القابل واحد و ذلک هو المطلوب.) (۱)

در پایان پاسخ میگوید: بر فرض تمام بودن برهان عدم اجتماع فاعل و قابل در یک چیز، دیگر بدلیل اول که باین برهان تمام میشود حاجتی نیست چنانکه گوید: (فان قیل المادة لا تصلح ان تكون مبدء الحركة لان المادة من حیث هی هی قابلة و الشیئی الواحد لا یکون قابلاً و فاعلاً) (قلنا) قد سبق فی باب العلة الفاعلیة



فساد هذا القول ثم بتقدير صحته يكون كافيا في اثبات المطلوب وهو الطريقة الخامسة ولكن فيه كلام و اقوى ما يتوجه عليه ان الماهيات فاعلة للواز منها القریبة وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه. (۱)

خلاصه آنکه هیچیک از دلائل مذکور بعقیده فخر رازی برای اثبات مغایرت فاعل حرکت با قابل آن کافی نیست.

### پاسخ ملا صدرا

ملا صدرا ایراد فخر رازی را در مورد نقض برهان اول وارد ندانسته و بیان نمود که دلیل اول برای اثبات مغایرت فاعل حرکت با قابل آن کاملاً تمام است و بدین جهت در اسفار بعد از آنکه ایراد مذکور را باختصار نقل کرد ، در مقام پاسخ میگوید بدیهی است که اجسام در صورت جوهری و داشتن ابعاد سه گانه اشتراك دارند و علاوه بر این در حکمت طبیعی ثابت شده است که اجسام در صورت جسمیه نیز مشترکند اما احتمال آنکه ماده در اجسام علت وجود حرکت باشد درست نیست برای آنکه ماده و هیولی صرف قوه و نفس قابلیت است و بدین جهت نمیتواند در اجسام مبدء حرکت و فاعل آثار مختلف باشد. و از طرف دیگر اختلاف مواد معلول اختلاف صور و طبایع است و ماده بدون صور هیچگونه تعیینی ندارد تا در اجسام به تنهایی موجب اختلاف آثار و علت تفاوت حرکات باشد. پس آنچه را که فخر رازی فاعل حرکت معرفی کرد در حقیقت صورت جسم است که مبدء آثار و منشاء حرکات گوناگون در اجسام میباشد.

اما در پاسخ نقض قاعده عدم جواز اجتماع وصف قابل و فاعل ، بماهیات و لوازم آن میگوید لفظ قابل مشترك است میان انفعال تغییری و اتصاف لزومی و اطلاق لفظ قابل بر ماهیات باعتبار معنی دوم است. و در صورتی میتوان جواز اجتماع وصف قابل و فاعل را در یک موضوع بیک اعتبار پذیرفت که ثابت شود قابل بمعنای انفعال تغییری بر ماهیات صدق میکند نه بمعنای اتصاف لزومی و



حکماً تجویز کردند که قابل بمعنای دوم ممکن است با فاعل یکی باشد نه قابل بمعنای اول.

خلاصه پاسخ ملاحظه را از ایراد فخر رازی در کتاب اسفار در ذیل عنوان (فصل فی دفع شکوک علی قاعدة کون کل متحرک له محرک) چنان است که گوید: (کون الاجسام مشترکة فی الجوهر القابل للابعد امر بديهي لاحاجة الى اقامة البرهان عليه... و هم مع ذلك قد اقاموا البرهان علی ان الجسمیة طبیعة نوعیة مشترکة بین انواع الاجسام و اجناسها فی موضعه كما سیأتی ذکره و اما قوله يجوز ان يكون الامور المختلفة مشترکة فی لازم واحد فنقول ان ذلك انما جاز بشرط ان يكون منشاء اللزوم جهة الاشتراك لجهة الاختلاف كما بین فی مقامه و نحن نعلم یقیناً ان قابلیة الابعاد و ان کان امرانسیباً فانما یقتضیه الجسم بما هو جسم لا بما هو مختلف فیه و ذلك معنی مشترک بین الاجسام ضرورة و اتفاقاً وان كانت الاجسام متخالفة الماهیات و بعض تلك الفرق يدفع کون الهیولات المتخالفة فی الاجسام مبادی للحركات والاثار المتفنة المختصة کل قسم منها بنوع من الجسم لانها محض القوة والاستعداد و لیست هی ایضاً مختلفة الا من جهة اختلاف الطبایع والصور و بهذا يدفع قوله لم لا يجوز ان يكون علة الحركة هی المادة المخصوصة ولم یعلم ان لا معنی لتخصیص المادة الا بصورة سابقة علیها و ستعلم ان الفعل اقدم من القوة بحسب اصناف التقدیم... و اما النقض بلوازم الماهیات فغیر واردة اذ منی الا یراد علی المغالطة الناشئة من اشتراك لفظ القابل و وقوعه تارة بمعنی الانفعال التغیری وتارة بمعنی الاتصاف اللزومی.) (۱)

ملاحظه را در بیان عدم لزوم ترکیب موضوع حرکت در جائی که عروض بر حسب تحلیل عقلی باشد بیکدی بودن فاعل و قابل بمعنای دوم اعتراف کرده است چنانکه گوید: (و ان کان العروض بحسب التحلیل العقلی كما فی اللوازم فالقابل و الفاعل امر واحد والقوة والفعلیة جهة واحدة ای ما بالقوة عین ما بالفعل کل منهما



متضمن للآخر و كما ان ثبات الحركة عين تجددها وقوتها على الشئى عين فعلية القوة على ذلك الشئى فكذلك حكم ثبات ما به الحركة و هى الطبيعة الكائنة فى الاجسام فانه عين تجددها الذاتى . (۱)

و در جای دیگر از کتاب اسفار که خواسته است مقوله های حرکت را بیان نماید در ذیل این عنوان (فصل فى تعيين ان اى مقولة من المقولات يقع فيها الحركة و ايتها لم يقع فيها .) بیکی بودن قابل بمعنای اتصاف لزومی بافاعل تصریح نموده و درین باره گوید : ( و اما تعلقها بالفاعل فقد علمت ايضا بوجهين اذ قد علمت ان تعلقها بالفاعل و القابل على ضربين ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقة كما يتخالف مقولة ان يفعل و مقولة ان يتفعل و ضرب لا يوجب اختلافهما كما فى لوازم الذوات و لوازم الماهيات كحرارة الصورة النارية و زوجية الاربعة .) (۲)

### بستگی حرکت بمبدء و منتهی

با توجه بتعریف حرکت چگونگی ارتباط آن بمبدء و منتهی معلوم خواهد شد برای آنکه پیش از حرکت متحرك دارای دو قوه است یکی توجه بمقصد که بوسیله حرکت فعلیت می یابد و آن مبدء حرکت و آغاز کمال اول است و دیگر رسیدن بمقصد که پایان حرکت و کمال دوم میباشد و گذشته ازین مبدء و منتهی در حرکت توسطیه مأخوذ است بدین جهت برای تصور ماهیت آن لازم و ضروری است .

ابن سینا در بیان چگونگی بستگی حرکت بمبدء و منتهی گوید : ( و اما تعلق الحركة بمآمنه و بما اليه فيستنبط من حدها لانها اول کمال يحصل لشيئى لها کمال ثان ينتهى به اليه وله حالة القوة التى قبل الکمالين و هى الحالة التى الکمال الاول ترکها و توجه الى الکمال الثانى .) (۳)

۱- امور عامة اسفار در ذیل این عنوان ( فصل فى تحقيق موضوع الحركة و ان موضوعها هل الجسم ام غيره .) ص ۲۲۲

۲- امور عامة اسفار در ذیل عنوان متن ص ۲۲۶

۳- طبيعيات شفا ص ۳۹



وصف مبدء و منتهی هر دو وجودی است بدین جهت با هم بایجاب و سلب یا عدم و ملکه اختلاف ندارند و میان آنها تقابل تضایف هم نیست زیرا در حرکت‌های نامتناهی برابری تضایف صدق نمی‌کند پس میان مبدء و منتهی تقابل تضاد است. دو طرف حرکت گاهی با هم ضدند مانند سفیدی و سیاهی در حرکت کیفی و کوچکترین و بزرگترین حجم طبیعی یک چیز در حرکت کمی و گاهی میان دو ضد واقع اند باین معنی که مبدء یکی از دو ضد نزدیکتر است و منتهی بضد دیگر مانند زردی و سرخی و حدود متقارب نمو یک چیز، و گاهی دو طرف حرکت نه ضدند و نه میان دو ضد، ولیکن باضداد نسبی دارند مانند حرکت فلک بعقیده قدما، که مبدء او با منتهایش ضدیت ندارد ولی بواسطه عارض شدن دو وصف متضاد میان دو طرف حرکت فلک تقابل اعتباری واقع میشود بدین جهت ممکن نیست که در یک جا جمع شوند.

دو طرف حرکت گاهی بالفعل موجود است مانند سیاهی و سفیدی و گاهی بالقوه، وقوه هم بر دو نوع است نزدیک بفعل و دور از فعل، مانند حرکت فلک که یک نقطه باعتباری مبدء و از جهت دیگر منتهی است و در حرکت فلک بعقیده حکما هیچیک از دو طرف فعلیت ندارند.

### بستگی حرکت بمقولات

مقصود از مقولات موضوع حرکت نیست بلکه چیزی است که حرکت در آن واقع است و بستگی حرکت بمقولات باین معنی است که متحرك در حال حرکت همیشه در وسط دو حد است یکی مطلوب و دیگری متروك و این دو حد در مقوله هستند مانند کم و کیف و وضع و این، بدین جهت حکما میگویند در آن مقوله حرکت است چنانکه ابن سینا در بیان ارتباط حرکت بمقولات میگوید: (واما تعلق الحركة بما فيه الحركة من المقولات فليس يعنى بالموضوع لها بل الامر الذي هو المقصود حصوله في الحركة فان المتحرك عندما يتحرك موصوف بالتوسط بين الامرين امر متروك وامر مقصود اما این او کیف او غیر ذلك اذ كانت الحركة تغیر الشیء لا دفعة فاذا یكون



متوسطا بین حدین و لهما مقولة اما این او کیف او غیر ذلک فیقال ان الحركة فی تلك المقولة. (۱)

ملاصدرا در اسفار در بیان چگونگی بستگی حرکت بمقولات میگوید ارتباط حرکت بآنچه حرکت در آن واقع است چسبنده تر است و بهمین جهت جمعی بغلط حرکت و تجدد مقوله را عین مقوله تصور کرده اند چرا وقتی حرکت بفاعل نسبت داده شود مقوله ان یفعل است و در وقت انتساب بقابل مقوله ان ینفعل است و بهمین جهت در این دو مقوله حرکت ممکن نیست چنانکه گوید: (اما تعلق الحركة بما فیہ الحركة فهو الصق حتی ذهب جماعة الى انها نفس المقولة التي وقع فیها الحركة وليس ذلک بصحیح مطلقا بل هی کما اشرنا الیه تجدد المقولة نعم هی بعینها مقولة ان ینفعل اذا نسبت الى القابل ومقولة ان یفعل اذا نسبت الى الفاعل ولهذا یمتنع ان یقع الحركة فی شیئی منهما .. الخ. (۲)

عقیده باینکه حرکت مقوله ان ینفعل یا مقوله ان یفعل باشد با مطلبی که ملاصدرا در بیان عدد مقولات گفته است سازگار نیست. توضیح آنکه ملاصدرا در آغاز مبحث جواهر و اعراض در پاسخ انتقاد شیخ اشراق میگوید حرکت نوعی از وجود است در صورتی که مقسم مقولات ماهیت میباشد بدین جهت خروج حرکت از اجناس عالی ضرری بحصر مقولات ندارد معذلک در مبحث امور عامه در فصلی که خواست بیان کند در کدام مقوله حرکت واقع میشود و در کدام مقوله حرکت ممکن نیست به پیروی از ابن سینا و دیگران حرکت را مقوله ان یفعل و مقوله ان ینفعل قرار داده است. چنانکه ملاحظه میشود این دو عقیده باهم سازگاری ندارند.

سبزواری در حاشیه اسفار باین تناقض التقات کرده و عبارت منقول را به بیان

۱- فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا ص ۴

۲- امر عامه اسفار در ذیل این عنوان (فصل فی تعیین ان ای مقولة من المقولات یقع فیہ

الحركة وایها لم یقع فیها.) ص ۲۲۶



عقیده دیگران حمل نموده است چنانکه گوید : (قوله نعم هی بعینها . . الخ هذا قول آخر فی ان الحركة فی ای مقولة و هو القول بان الحركة من حيث التحرك من مقولة ان ینفعل و من حيث التحریک من مقولة ان یفعل و رای المصنف ان الحركة نحو من الوجود ای وجود عالم الطبيعة بشرائحه . ) (۱) بعقیده مؤلف تأویل سبزواری خلاف ظاهر است . ، در گفتار سوم در مقام تفسیر حرکت در مقوله بازهم در باره این مطلب گفته‌گو خواهیم کرد .

---

۱- حاشیه امور عامه اسفار در ذیل این عنوان (فصل فی تعیین ان ای مقولة من المقولات

یقع فیها الحركة و ایها لم یقع فیها .) ص ۲۲۶



# گفتار سوم

## در بیان اقسام و احکام حرکت

در گفتار اول و دوم تعریف و شرائط وجود حرکت و موارد استعمال آن بیان گردید، اکنون لازم است انواع و احکام حرکت در اصطلاح فلاسفه مورد تحقیق واقع شود بدین جهت ما گفتار سوم را به بیان اقسام و احکام حرکت اختصاص داده و در چند فصل از آن گفتگو خواهیم کرد.

حکما حرکت را باعتبار شرائط مانند مقوله و موضوع و محرك و نظائر آن بانواعی قسمت نمودند که مهمترین آن اقسام، باعتبار مقولاتی است که حرکت در آنها واقع است.

چنانکه در تعریف حرکت و بیان ماهیت آن گفته شد، در هر یک از مقوله های دهگانه تغییر است و امکان دارد از قوه بفعل آیند لیکن در نزد اکثر فلاسفه حرکت اخص از این معنی است و بهمین جهت با این که حکما تغییر مطلق را در همه مقولات جایز میدانند مع ذالک عقیده دارند که بیرون آمدن تدریجی در تمام مقولات ممکن نیست.

عدم وقوع حرکت در پنج مقوله (متی و فعل و انفعال و جده و مضاف) تقریباً اتفاقی است و وقوع حرکت در چهار مقوله (کم و کیف و وضع و این) هم عقیده اکثر حکما است. شیخ اشراق حرکت در کم را منکر است، و حرکت وضعی صریحاً در کلام ارسطو ذکر نشده است فارابی نخستین کسی بود که بحرکت وضعی عقیده داشت. ابن سینا سیگوید بن اولین کسی هستیم که بحرکت وضعی معتقد شدیم.

همانطوریکه سابقاً بیان کردیم ارسطو حرکت وضعی را جزء حرکت اینی



آورده است. اما در وقوع حرکت در مقوله جوهر و عدم آن اهل تحقیق اختلاف کرده اند. معلم اول و فارابی و جهور فلاسفه حرکت در مقوله جوهر را جائز ندانستند و ابن سینا هم بر اهینی بر عدم امکان وقوع حرکت در جوهر آورده است. ولیکن هراکلیتوس افسوسی و اصحاب ذره از فلاسفه قدیم و اهل کشف و همه عرفا بحرکت جوهری عقیده داشتند. عقیده بوقوع حرکت در جوهر مختار ملاصدرا است او در تألیفات خود با استفاده از مبانی عرفا دلائل عقلی و نقلی بر اثبات وجود حرکت در جوهر آورده است و ایرادهای ابن سینا را پاسخ داد.

برای آنکه بهتر و کاملتر باین عقاید آشنا شویم بیان اقسام حرکت در مقوله ، در چهار فصل بترتیب ذیل آورده میشود.

فصل اول - در بیان نسبت حرکت بمقولات.

فصل دوم - در بیان عدم وقوع حرکت در پنج مقوله متی و فعل و انفعال وجده و مضاف.

فصل سوم - در بیان وقوع حرکت در چهار مقوله کم و کیف و وضع و این.

فصل چهارم - در بیان وقوع حرکت در مقوله جوهر و عدم آن.

## فصل اول

### در بیان نسبت حرکت بمقولات

پیش از آنکه عقیده حکما را در باره این مسئله ( که حرکت در کدام مقوله واقع میشود و در کدام مقوله حرکت ممکن نیست ) بیان نمائیم لازم است نسبت حرکت بمقولات مورد بررسی و تحقیق واقع شود و معلوم گردد که مقصود از حرکت در مقوله چیست ؟

آیا معنای حرکت در مقوله در اصطلاح حکما آنست که مقوله موضوع حرکت است ؟



و یا آنکه جسم بتوسط مقوله موضوع حرکت واقع میشود؟  
و یا مقوله برای حرکت جنس عالی است؟ و بنا بر این مقوله ای که حرکت در آن است دو نوع دارد سیال و غیر سیال. و یا آنکه حرکت در مقوله معنای دیگری دارد و آن عبارت از این که موضوع در اثر حرکت در یک مقوله از نوعی بنوعی دیگر یا از صنفی بصنف دیگر تغییر نماید چنانکه جسم متحرک از سفیدی بسیاهی و از زردی متوسط بزردی ضعیف حرکت کند، بنا بر این حرکت در مقوله چهار احتمال دارد ولی بدلائلی ممکن نیست مقوله موضوع یا واسطه موضوع یا جنس عالی حرکت باشد پس مقصود از حرکت در مقوله معنای چهارم است.

ابن سینا در آغاز فصل سوم از مقاله دوم طبیعیات شفا بعد از بیان این چهار احتمال بمراد بودن معنای چهارم تصریح کرده است چنانکه در مقام تفسیر حرکت در مقوله گوید: ( اکنون هرچند بعضی از آنچه گفتیم بازگو خواهد شد، بر سبیل اصل موضوع میگوئیم اینکه گفته میشود در فلان مقوله حرکت دست میدهد چهار معنی در آن محتمل است یکی اینکه مقوله موضوع حقیقی مستقل است برای حرکت. دوم اینکه مقوله خودش موضوع حقیقی حرکت نیست و ایکن واسطه است برای اینکه حرکت در جوهر دست دهد یعنی اولاً و بی واسطه حرکت در مقوله موجود است و بواسطه مقوله در جوهر چنانکه نرمی و صفا بتوسط سطح برای جسم حاصل میشود. سوم اینکه مقوله برای حرکت جنس باشد و حرکت نوعی از آن مقوله باشد. چهارم اینکه جوهر از نوعی یا صنفی از آن مقوله بنوعی یا صنفی دیگر از آن مقوله حرکت کند و معنائی که ما منظور داریم همین چهارسی است. (۱)

چرا مقوله موضوع حرکت یا واسطه موضوع حرکت نیست؟

در پاسخ این سؤال که چرا مقوله موضوع حرکت نیست؟ میتوان گفت چون

۱- ترجمه فصل سوم از مقاله دوم طبیعیات شفا - ص ۱۲۳ عبارت شفا این است:

(قولنا ان مقولة كذا افیها حركة قد يمكن ان يفهم منه اربعة معان الخ.) طبیعیات شفا



موضوع حرکت باید در تمام احوال از آغاز حرکت تا پایان آن بیک حال ثابت باشد و مقوله بسبب حرکت متجدد میگردد بدین جهت ممکن نیست که مقوله موضوع حرکت باشد. مثلاً معنای حرکت در سیاهی آنست که تدریجاً شدت وضعف در آن پدید آید. در این حال سیاهی یا باقی است یا باقی نیست. باقی نبودن وصف سیاهی محال است برای آنکه لازم میآید که معدوم (یعنی مقوله) موضوع موجود (یعنی حرکت) باشد و بدان موصوف گردد. و اگر وصف سیاهی بحال قبل از حرکت باقی است و در آن هیچگونه تغییری حادث نشده است پس حرکت در صفتی از صفات مقوله است. نه در خود مقوله. و اگر گفته شود با این فرض در سیاهی تغییر است و در هر لحظه سیاهی پدید میآید که غیر از سیاهی در آن سابق و لاحق است. بنا بر این لازم میآید که برای متحرك در زمان حرکت موضوع ثابتی نباشد.

فخر رازی در پاسخ این سؤال گوید: ( فنقول التسود ليس هو ان ذات السواد تشتد فان ذالك السواد اما ان يكون موجوداً عند ذالك الاشتداد اولاً يكون. فان لم يكن موجوداً فهو لم يثبت بل عدم وان كان موجوداً فاما ان يكون قد حدث فيه شيء اولم يحدث فان لم يحدث فلم يثبت بل هو كما كان و ان حدث فذات السواد باقية كما كانت و حدثت فيها صفة زائدة فلا يكون في ذات السواد تبدل بل في صفاتها الكئالا نعني بالسواد الالهة الهيئة المحسوسة فان وقع التبدل فيها فذات السواد غير باقية و لم يقع التبدل فيها فالتبدل ان كان فهو شيء آخر لا يسمى سواداً الا باشتراك الاسم. )<sup>(۱)</sup> دلیل دیگر بر این که مقوله موضوع حرکت نیست آنکه اگر حرکت در مقوله مانند

وجود عرض در موضوع باشد برای وجود وصف سیاهی مثلاً دو سیاهی لازم است یکی سیاهی ثابت که در تمام احوال باقی و محفوظ است و دیگر سیاهی های متجدد و پیوسته که هر لحظه بسبب حرکت بر موضوع عارض میشوند. صحت این احتمال گذشته از لزوم اجتماع مثلین مستلزم ترکیب اعراض در خارج است. بدلیلی که ممکن نبود مقوله موضوع حرکت باشد بهمان دلیل هم جائز نخواهد بود که جسم بتوسط مقوله موضوع حرکت باشد، پس از موضوع واقع نشدن مقوله میتوان نتیجه گرفت که



جسم بتوسط مقوله موضوع حرکت نیست.

بعضی از فلاسفه اطلاق لفظ حرکت را بر انواع تغییر مانند انتقال از جائی بجای دیگر و حرکت در کیف و دگرگونی در کم و نظائر آن باشتراك اسمی دانسته‌اند و درین باره میگویند این تغییرات گوناگون ذاتاً متباین اند و اتحاد آنها فقط در لفظ حرکت است.

ظاهراً عقیده مذکور پایه و اساسی ندارد و با قواعد فلسفی سازگار نیست برای آنکه دلائلی که حکما بر اشتراك معنوی وجود آورده‌اند همه آن براهین دلالت دارد برین که تغییرات مذکور گذشته از یکی بودن در لفظ در یک حقیقت ماهوی با هم مشترك اند بدین جهت ابن سینا در طبیعیات شفا در بیان چگونگی نسبت حرکت بمقولات باین عقیده التفات نکرد و درین باب آنرا جزء مذاهب مهم بحساب نیاورد. فخرازی در بیان مذهب مذکور و انتقاد بر آن گوید: ( من الناس ) من زعم انها مقولة على ما تحتها بالاشتراك و هو باطل لان الادلة المذكورة على ان مفهوم الوجود مشترك بين اقسامه فهي بعينها دالة على ان مفهوم التغيير مشترك بين اقسامه. (۱)

### در بیان مذاهب سه گانه

در نسبت حرکت بمقولات سه مذهب مهم است بعقیده جمعی مقوله جنس عالی حرکت است و انواع حرکت اقسام مقولاتند و عده دیگر حرکت را مانند وجود و وحدت مقول بتشکیک و خارج از مقولات ده گانه دانسته‌اند و گروهی میگویند حرکت مقوله ان ینفعل است تفسیر هر یک از این مذاهب سه گانه و درستی و نادرستی آن مورد بررسی واقع میشود.

ابن سینا در بیان نسبت حرکت بمقولات همین سه مذهب را قابل توجه دانسته و در باره آنها گفتگو نموده است چنانکه در فصل دوم از مقاله دوم طبیعیات شفا گوید: ( در نسبت حرکت بمقولات اختلاف کرده‌اند بعضی حرکت را مقوله ینفعل دانسته‌اند. بعضی گفته‌اند لفظ حرکت بر اصناف او باشتراك اسمی است. بعضی



حرکت را لفظ مشکک خوانده‌اند مانند لفظ وجود و عرض که شامل چیزهای بسیار است بشکلیکه جزاینکه اصنافی که اولاً تحت لفظ وجود و عرض واقع میشوند مقولاتند. ولیکن اصنافی که تحت لفظ حرکت واقع میشوند انواع یا اصنافی از مقولاتند... مذهب سوم هم هست و آن این است که میگویند حرکت اگر چه بطوریکه گفته شد مشکک است ولیکن اصنافی که در تحت او است انواع از مقولات چنانکه مذکور شده نیست.) (۱)

ابن سینا در همین فصل بعد از تفسیر مذهب سوم گوید: (والمذاهب الملتفت اليها في هذه المطلب هي هذه الثلاثة.) (۲)

### تفسیر مذهب اول

چنانکه گفته شد جمعی از فلاسفه میگویند مقوله جنس عالی حرکت است و عقیده دارند حرکت مانند وجود لفظ مشکک است با این تفاوت که اقسام وجود مقولاتند ولیکن اقسام حرکت انواع یا اصنافی از مقولات میباشد بدینجهت میگویند مقوله‌هایی که حرکت در آنها است بر دو قسم است سیال و قار، در تمام مقولات حرکت نوع سیال است مثلاً حرکت کیفی سیال است و حرکت کمی کم سیال. بنا بر گفته ابن سینا بعضی از این گروه دامنۀ تنويع را بجوهر نیز گسترش دادند و گفتند جوهر بر دو نوع است یکی سیال مانند کون و فساد و دیگر قار مانند جواهر ثابت چنانکه گوید: (وربما تمادا بعضهم في مذهبه حتى قال والجوهر منه قار ومنه سیال و هو الحركة في الجواهر الكون و الفساد.) (۳)

بنا بر این عقیده میان سیاهی و سیاه شدن و بزرگی و بزرگ شدن در جنس عالی فرقی نیست هر دو از مقوله کیف یا از مقوله کم اند با این تفاوت که سیاهی و بزرگی کیف و کم قاررند و سیاه شدن و بزرگ شدن کیف و کم سیال، بعضی میگویند حرکت وقتی

۱- ترجمۀ فن سماع طبیعی صفحہ ۱۱۷-۱۱۸

۲- طبیعیات شفا صفحہ ۴۱

۳- طبیعیات شفا ص ۴۰



بمحرک نسبت داده شود از مقوله فعل است و بملاحظه متحرك از مقوله انفعال ،  
 جمعی ازین دسته اختلاف میان سیال و قار را اختلاف نوعی و امتیاز آنها را از  
 یکدیگر امتیاز بفصول دانستند و بعضی دیگر گفتند که تفاوت قار و سیال باسوری  
 خارج از ذات است و اختلاف آنها در عرض است .

### انتقاد بر مذهب اول

در پاسخ این سؤال که چرا مقوله جنس عالی حرکت نیست میتوان گفت  
 حرکت در هر مقوله عبارت از تجدد همان مقوله است و بدیهی است که تجدد  
 مقوله غیر از خود مقوله است و بدینجهت مقوله بر حرکت حمل نمیشود در صورتیکه  
 اگر مقوله جنس عالی حرکت میبود بحکم یکی بودن جنس بانوع میبایست حمل  
 مقوله بر حرکت درست باشد و حال آنکه مقوله بر تجددش قابل حمل نیست .  
 ابن سینا بعد از بیان این مذهب که مقوله جنس عالی حرکت باشد میگوید من آنرا  
 نمی پسندم و بر من دشوار است که میان سیاه شدن و بزرگ شدن فرق باشد و گفته  
 شود سیاه شدن کیفیت است و بزرگ شدن کمیت زیرا سیاه شدن اشتداد موضوع است  
 در سیاهی ، و این مفهوم با معنی سیاهی و اشتداد سیاهی تفاوت دارد برای آنکه سیاه  
 شدن باعتبار وجود و عدم وصف سیاهی از دو حال بیرون نیست اگر در سیاه شدن  
 سیاهی موجود نباشد پس سیاهی شدت نیافته است و اگر سیاهی موجود است  
 بنا بر این وصف سیاهی امری ثابت و بی حرکت و جریان و تغیر در صفاتی  
 زائد بر سیاهی است نه در خود آن و این احتمال با فرض اینکه حرکت کیف سیال  
 است منافات دارد .

خلاصه ایراد ابن سینا برین مذهب چنان است که گوید: (مذهب دوم را من  
 نمی پسندم و بر من دشوار است که گفته شود سیاه شدن کیفیت است و بزرگ شدن  
 کمیت است . و حق این است که سیاه شدن سیاهی نیست که اشتداد یابد ، یا اشتداد  
 سیاهی باشد بلکه اشتداد موضوع است در سیاهی زیرا که اگر اشتداد سیاهی فرض  
 کنیم ناچار یکی ازین دو وجه خواهد بود که یا سیاهی عیناً موجود است و چون اشتداد



یابد زیادتى بر او عارض شده است یا موجود نیست اگر موجود نباشد آنچه معدوم و باطل شده نمیتوان گفت شدت یافته است . زیرا آنچه بصفت موجودى متصف میشود باید امرى موجود و ذاتش ثابت باشد و اگر ذات سیاهی را ثابت بدانیم با فرض اینکه حرکت کیف سیال است منافات دارد و سیال نخواهد بود بلکه امرى است ثابت و با دوام که بر او زیادتى عارض میشود که مقدار آنها ثابت نیست و در هر آنى مقدار دیگری دارد و آن زیادت متصل حرکت است نه سیاهی، پس حرکت سیاهی نیست که شدت یافته بلکه شدت یافتن موضوعست در سیاهی. (۱)

ملاصدرا در اسفار بعد از انتقاد برین عقیده که مقوله جنس عالى حرکت باشد در صدد پاسخ بر آمد و خواست بنحوى از این مذهب دفاع کند بدین جهت میگوید عارض بر دو قسم است عارض وجود و عارض ماهیت و نسبت عوارض ماهیت بمعروضات آن مانند نسبت فصل بجنس است و عارض و معروض در عوارض ماهیت برخلاف عوارض وجود بر یکدیگر تقدم و تأخر ندارند و حرکت نسبت بمقوله از عوارض ماهیت است و هر دو بیک وجود موجودند پس مانعی ندارد که حرکت بر مقوله و مقوله بر حرکت حمل شود چنانکه وجود و تشخص و وحدت هر یکدیگر حمل میشوند.

۱- ترجمه فن سماع طبیعى ص ۱۱۹ عبارت طبیعیات شفا این است: (ولیس یعجبنی المذهب الاوسطا ولا بل استکره ما یقال فیه من ان التمسود کیفیة وان النمو کمیة وبالحرى ان لایکون التمسود سوادا بل اشتد سوادا بل اشتداد الموضوع فی سواده وذلك لانه لا یخلوا اذا فرضنا سوادا اشتد اما ان یکون ذلك السواد بعینه موجودا و قد عرضت له عند الاشتداد زیادة اولا یکون موجودا فان لم یکن موجودا فمحال ان یقال ان ما قد عدم و بطل هوذا اشتد فان الموصوف بصفة موجودة یجب ان یکون امر موجودا ثابت الذات و ان کان السواد ثابت الذات فلیس بسیال کماز عموما من انها کیفیة سیالة بل امر هو ثابت على الدوام یعرض علیه زیادة لایثبت مبالغها بل یکون فی کل آن مبلغ آخر فیکون هذه الزیادة المتصلة هی الحركة لا السواد فاشتداد السواد و سیلانه او اشتداد الموضوع و سیلانه فیه هو الحركة لا السواد المشد).



ملاصدرا در بیان عقیده مذکور و ایراد و پاسخ آن گوید: (و اما القسم الثالث وهو كون المقولة جنسا لهذا فقد ذهب اليه بعض فزع موابان الاين منه اقارومنه غير قار وهو الحركة المكانية و الكيف منه قار و منه سيال و هو الاستحالة و الكم منه قار و منه سيال و هو النمو والذبول فالسيال من كل جنس هو الحركة و هذا غير صحيح بل الحق ان الحركة تجدد الامر لا الامر متجدد كما ان السكون قرار الشئ لا الشئ القار لكن ههنا شئ و هو ان ثبوت الحركة للمفرد المتجدد السيال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا بما يحمله بل هي من العوارض التحليلية والعوارض التحليلية نسبتها الى المعروض نسبة الفصل الى الجنس وكذا الكلام في نسبة السكون الى الفرد القار فاذا تقرر هذا فالقول بان الكيف منه فرد قار و منه فرد سيال حق و صواب و ان الكيف السيال حركة بمعنى ان مابه الحركة عين وجوده لا امر زائد عليه ايضا غير بعيد.) (۱)

بعقیده مؤلف با مشکک بودن حرکت حمل مقوله بر آن سازگار نیست برای آنکه حقیقت مشکک در نزد حکما معنی واحدی دارد و بیک معنی شدت و ضعف بر تمام مراتب گفته میشود بنا برین قول که هر نوعی از حرکت داخل در نوع مقوله خود باشد انواع حرکت در اجناس عالی اختلاف خواهند داشت و در نتیجه معانی حرکت بر حسب مقوله‌ای که در آن واقع است متفاوت میشود بنا بر این با تباین انواع حرکت و اختلاف معانی آن حرکت مقول بتشکیک نخواهد بود.

### تفسیر مذهب دوم

بر خلاف مذهب اول و عقیده کسانی که اقسام حرکت را انواع یا اصناف مقولات دانستند جمعی دیگر از حکما بر آنند که حرکت داخل در هیچیک از مقولات دهگانه نیست و بهمین جهت در تعریف حرکت لفظ کمال که نوعی از وجود است بجای جنس عالی آورده شد بنا بر این عقیده، حرکت معنای واحدی دارد و مانند



وجود و وحدت بدون اینکه مقوله‌ای بر او صدق کند بر انواع واصناف خود بشک یک حمل می‌گردد.

ابن سینا در بیان مذهب مذکور گوید ، (وهی هنا مذهب ثالث وهو مذهب من قال ان لفظ الحركة و ان كان مشککة كما قيل فان الاصناف الواقعة تحتها ليست انواعا من المقولات على سبيل المذكور فلا التسود نوع من کیف ولا النقلة نوع من الاین .... و يقال الحركة على هذه لا بالتواطؤ فان الكمال المأخوذ فی رسمها اخذ الجنس هو من الالفاظ المجانسة للوجود والوحدت وانت تعلم ان الكم والکیف والاین ليست داخلات تحت جنس واحد و اذا لم تكن هذه المقولات داخلية تحت جنس واحد ولا نسبة الكمال الاول اليها ايضا امرا حاصرا اياها حصر الجنس لم يكن لنا سبيل الى ان نجعل الحركة معنى جنسيا بل هذا الرسم يتناول معنى انما يدل على مثله لفظ مشکک لا غیر.) (۱)

مذهب سومی هم هست و آن اینست که می‌گوید حرکت اگر چه بطوریکه گفته شد مشکک است ولیکن اصنافی که در تحت او است انواع از مقولات چنانکه مذکور شده نیست نه سیاه شدن نوعی است از کیف و نه حرکت انتقالی نوعی است از مکان ... و این جمله را که حرکت می‌خوانند بتواطوء نیست زیرا کمالی که در تعریف حرکت بجای جنس قرار داده شده از الفاظ مجانس با وجود و وحدت است. و میدانید که کم و کیف و مکان داخل در یک جنس نیستند باین واسطه و چون کمال اول هم نسبت بآنها حصر جنسی ندارد پس راهی نداریم بر اینکه حرکت را معنای جنسی قرار دهیم بلکه این تعریف شامل معنائی است که بر و لفظ مشکک دلالت میکند و متواطی نیست.) (۲)

چنانکه در گفتار اول بیان گردید ملاصدرا در آغاز بحث جواهر و اعراض کتاب اسفار در مقام شمردن عدد مقولات و پاسخ دادن بانتقاد شیخ اشراق همین

۱- فصل دوم از مقاله دوم طبیعیات شفا ص ۴۱

۲- ترجمه فصل دوم از مقاله دوم طبیعیات شفا ص ۱۱۸-۱۱۹



عقیده را پذیرفت و گفت چون مقسم مقولات ماهیت است و حرکت نوعی از وجود میباشد بدین جهت نباید مقولات و اقسام ماهیت بر حرکت حمل شوند و حرکت مانند وحدت و وجود خارج از مقولات است چنانکه گوید : ( والحل ان الحركة هی عبارة عن نحو وجود الشئ التدریجی الوجود ولا ماهیة له الا الكون المذکور والوجود خارج عن الماهیات الجوهریة والعرضیة و الطبیعة التي يلحقها الجنسیة لا يجوز ان يكون خارجا عن ماهیة الانواع فالحركة لیست بجنس فضلا عن ان تكون مقولة والذي یدکر فی مباحث الحركة ان وحدتها قد تكون جنسیة ونوعیة وشخصیة فذلك باعتبار ما تعلق به .. الخ . ) (۱)

بنا بر گفته ابن سینا از دیر باز جمعی از حکما در بیان نسبت حرکت بمقولات باین عقیده معتقد بودند پس ملاصدرا در اختیار این مذهب ابتکاری ندارد و ما ارزش عقیده او را در گفتار اول مورد بررسی و تحقیق قرار دادیم.

### بیان سبب ترجیح مذهب دوم

ابن سینا با اینکه مذهب دوم را قبول ندارد و مانند مذهب اول آنرا مورد انتقاد قرار داده است معذک اعتراف میکند که عقیده مذکور از مذهب اول محکمتر است . شاید سبب ترجیح ، آن باشد که این جماعت بر خلاف قائلین بمذهب اول با عقیده بمشکک بودن لفظ حرکت ، آنرا داخل در هیچیک از مقولات دهگانه قرار ندادند و بیان داشتند که حرکت مانند وحدت و وجود خارج از مقولات است و چنانکه گفته شد عقیده بدخول هر نوعی از حرکت در نوع مقوله خود با اعتقاد باینکه حرکت مقول بتشکیک است منافات دارد بدیهی است این اشکال بر مذهب دوم لازم نیست ولی بعقیده ابن سینا هر ایرادی که بر مذهب دوم باشد بر مذهب اول نیز وارد است چنانکه گوید : ( واما المذهب الاخیر فهو اخصف من المذهب الاوسط ولا يلزمه الامر مشترك يلزم المذهبین . ) (۲)

۱- اسفار مبحث جواهر و اعراض ص ۱

۲- فصل دوم از مقاله دوم طبیعیات شفا ص ۴۱



(اما مذهب سوم از مذهب دوم محکمتر است و اشکالی که بر او وارد میشود بر مذهب دوم نیز وارد است.) (۱)

### انتقاد بر مذهب دوم

بر این مذهب که حرکت خارج از مقولات است دو ایراد مهم ذکر کرده‌اند.

اولاً - بنا بر این عقیده لازم می‌آید که حصر مقولات درست نباشد. برای آنکه اقسام حرکت معانی کلی است و مانند سایر مفاهیم کلی بر جزئیات حمل میشوند و حکما در بحث جواهر و اعراض ماهیات کلی را در مقولات دهگانه حصر نمودند بنا بر این یا باید انواع حرکت را بنحوی داخل در معانی کلی دهگانه قرار داد و یا باید گفت حصر مقولات برین امور درست نیست و جایز است که عدد اجناس عالی از این مقدار تجاوز کند و حرکت مقوله جداگانه و انواع آن مقوله‌هائی باشند و این خلاف رأی جمهور است.

ثانیاً - بنا بر عقیده حکما حقیقت تشکیک آنست که یک معنی بنوعی از تقدم و تأخر بر افراد بسیار صدق کند مانند حقیقت وجود که بر انواع هستی‌ها از واجب و ممکن و علت و معلول و مجرد و مادی بتفاوت گفته میشود ولیکن در صدق کمال بر اصناف حرکت هیچگونه تقدم و تأخری نیست مثلاً حرکت در کیف و حرکت در این هر دو برای متحرك کمال اول‌اند ولی از جهت صدق حرکت هیچیک بر یکدیگر تقدم ندارند. چرا ممکن است وجود بعضی انواع حرکت سبب وجود بعض انواع دیگر شود چنانکه وجود حرکت در این سبب استحاله است. بنا بر این تشکیک در وجود انواع حرکت خواهد بود نه در مفهوم آن پس با این که لفظ کمال و فعل بر انواع وجود از جواهر و اعراض بتشکیک واقع میشود. صدق این لفظ بر انواع حرکت بتواطی است.

این سینا در فصل دوم از مقاله دوم طبیعیات شفا برین مذهب ایراد کرده است



چنانکه گوید : اما مذهب سوم از مذهب دوم محکمتر است و اشکالی که بر او وارد میشود بر مذهب دوم نیز وارد است. و آن این است که کسانی که عدد مقولات را ده قرار داده‌اند از یکی از دو امر ناگزیرند. یا باید روا بدانند که حرکت از اجناس عالی و یکی از آن مقولات باشد یا باید شماره مقولات را از ده بالا ببرند و ضرورت این کار از آن است که اصناف حرکت را داخل هیچیک از اجناس دهگانه و از مقوله ینفعل قرار نداده‌اند زیرا که اصناف حرکت از معنای کلی میباشند و مانند اجناس بر کثیرین مقولند. پس اگر در محصور بودن مقولات برده پا فشاری کنند ناچار باید مسامحه کرده حرکت را از مقوله ینفعل بشمارند و در آن توطی صریح، قائل نشوند. در صورتی که می‌بینیم درین باب تعصب می‌کنند با آنکه در مقوله جده بیش از آن مسامحه کرده و در آن تشکیک را قبول نموده‌اند.

از این گذشته لفظ کمال و لفظ فعل با آنکه بر جوهر و عرض بتشکیک واقع میشوند ممکن است بر اصناف حرکت بتشکیک صریح نباشد زیرا تشکیک این است که لفظ مفهومی یکی باشد اما اموری که آن مفهوم شامل آنهاست از جهت تقدم و تأخر مختلف باشند مانند وجود که اولاً راجع بجوهر است و سپس راجع بعرض.

اما مفهوم حرکت ( که کمال اول است برای آنچه بالقوه است از حیث این که بالقوه است ) چنین نیست که از بعضی از آن بعضی دیگرش استفاده شود، و انتقال که این صفت را دارد علت نیست برای اینکه استحاله باین صفت باشد اما ممکن است که وجود انتقال سبب برای وجود استحاله شود و تقدم و تأخر در مفهوم لفظ وجود است نه در مفهوم لفظ حرکت، چنانکه دو در مفهوم وجود پیش از سه است اما در مفهوم عدد بودن پیش از او نیست و عدد بودن در هر دو یکسان است و عدد بودن سه از جهت عدد بودن دو نیست چنانکه وجود سه بسته بوجود دو میباشد و مفهوم وجود غیر از مفهوم عدد است و این معنی در جای دیگر گفته شده است. پس عجب نیست اگر کمال که نسبت به چیزهای دیگر مشکک است نسبت به حرکت



متواطی باشد چنانکه عجب نیست که یک لفظ نسبت ببعضی از معانی مشترك باشد و نسبت بآنچه در تحت بعضی از معانی واقع است متواطی باشد. (۱)

بعقیده مؤلف ایراد اول بر خلاف ادعای ابن سینا مخصوص مذهب دوم است و بر مذهب اول که انواع حرکت را بنحوی داخل در مقولات دانستند وارد نیست.

### تفسیر مذهب دوم

بعضی از حکما حرکت را مقوله ان ینفعل دانسته اند. و ابن سینا در طبیعیات شفا در بیان نسبت حرکت بمقولات همین عقیده را نخستین مذهب از مذاهب عمده سه گانه ذکر کرده است چنانکه در آغاز این فصل گوید: (انه قد اختلف فی نسبة الحركة الى المقولات فقال بعضهم ان الحركة هی مقولة ان ینفعل.) (۲)

چنانکه از ظاهر عبارت شفا معلوم میشود این عقیده مختار ابن سینا است و او در فصل دوم از مقاله دوم طبیعیات شفا با باطل کردن اقوال تشکیک ترجیح میدهد که حرکت از مقوله ان ینفعل باشد و بتواطی بر اصناف گوناگون حمل گردد و در پایان همین فصل بعد از بررسی سایر مذاهب و ابطال آنها صریحاً بحق بودن مذهب مذکور اعتراف نمود و آنرا پذیرفت چنانکه گوید: دف اذا انفسخت المذاهب التي آتيناها ولم نقبلها بقي الحق واحداً و هو المذهب الاول.) (۳)

چون همه عقیده‌هائی که آوردیم باطل گردید و هیچیک از آنها را نپذیرفتیم یک عقیده حق باقی ماند که مذهب اول است.

ابن سینا برای اینکه ثابت کند حرکت مقوله ان ینفعل است در این فصل میگوید مقوله ان ینفعل از دو حال بیرون نیست یا حرکت است و یا نسبت حرکت بموضوع و در هر یک از این دو حالت مقصود از حرکت یا مطلق است یا معین. احتمال اول که مقوله ان ینفعل حرکت مطلق باشد مطلوب است و بنا بر سه احتمال دیگر

۱- ترجمه فن سماع طبیعی شفا ص ۱۲۰ - ۱۲۱

۲ و ۳- فصل ۲ از مقاله ۲ طبیعیات شفا ص ۴۰ و ۴۳



لازم می آید که عدد مقولات از ده تجاوز کند.

در کتاب شفا برای بیان این که حرکت مقولهٔ ان ینفعل است چنین تحقیق کرده است : (پس برمیگردیم بسخن اول و از آن هر دو جماعت بی پرسیم که در بارهٔ مقولهٔ ان ینفعل چه میگویند؟

آیا نفس حرکت است یا نسبت حرکت است بموضوع ؟ چنانکه گفته اند اگر نفس حرکت است آیا حرکت است بطور مطلق یا حرکتی است از حرکات ؟ اگر نفس حرکت باشد بطور مطلق پس حرکت یکی از اجناس میشود و اگر یکی از حرکات باشد مثلاً حرکت انتقالی یا استحاله باشد پس لازم می آید که شماره اجناس را بیش از ده بدانیم زیرا در صورتی که حرکت انتقالی جنس باشد استحاله و حرکت کمی هم جنس خواهد بود و استحقاق هیچکدام از دیگری برای این معنی کمتر نیست. و اگر انتقال جنس نباشد بلکه لفظ مشکک بوده باشد باز در ضمن این لفظ مشکک معنائی یافت میشود که او جنس است اگرچه آن مشکک از آن معنی عام اخص است.

و اگر مقولهٔ ان ینفعل خود حرکت بطور مطلق نباشد بلکه نسبت حرکت باشد به موضوع امر از دو حال بیرون نیست یا نسبت حرکت مطلق است یا نسبت حرکتی است از حرکات. اگر نسبت حرکت مطلق است باز یکی از دو قسم است یا حرکت مطلق باصناف خود مقول بتواطی است یا مقول بتشکیک. اگر مقول بتواطی است پس حرکت باعتبار ذاتش جنس خواهد بود و اجناس بیش از ده میشود و جنس بودن مقوله بذات خود اولی است از اینکه به نسبت بموضوعش جنس باشد و فرضاً که اولی هم نباشد، با او در استحقاق مساوی است و اگر مقول بتشکیک است پس مقولهٔ ان ینفعل هم که نسبت آن اسم مشکک است بموضوعش جنس دیگر میشود و اجناس بسیار تزايد می یابند.

و نیز باید از این جماعت پرسید بچه سبب کیف را جنس قرار میدهند و نسبتش را بموضوع جنس نمیخوانند و از آن طرف نسبت حرکت مطلق یا حرکتی از حرکات را جنس قرار میدهند و نفس حرکت را جنس قرار نمیدهند ؟



و اگر طبایع امور و ذاتهای آنها که ماهیاتی مجرد از عوارض ( از قبیل نسبت و غیرها) باشند منظور نظرشان است، در این صورت واجب می آید که مقوله ان ینفعل را خود حالت انفعال قرار بدهند نه نسبتی را که او بشیئی دارد و پس از آنکه دانسته شد که ما در باب فعل و انفعال و تحریک و تحرك سابقاً چه گفته ایم این سخن محقق میشود. پس سزاوارتر آنست که آن جماعت مقوله ان ینفعل و حرکت را از یک باب بگیرند. (۱)

### ابن سینا در اختیار مذهب مردد است

گرچه شارحان شفا بملاحظه ظاهر عبارت پایان این فصل مذهب سوم را مختار ابن سینا دانستند ولیکن بنظر مؤلف او در بیان نسبت حرکت بمقولات در اختیار مذهب دوم یا سوم مردد است و با اینکه قبول نمیکند حرکت مقول بتشکیک باشد اصراری هم ندارد که حرکت مقوله ان ینفعل باشد و در حصر مقولات بی سبب نیست با جمهور حکما مخالفت نماید و عدد اجناس عالی را از ده تجاوز دهد و اصناف حرکت مقوله یا مقوله هائی باشند.

ابن سینا در فصل مربوط به بیان نسبت حرکت بمقولات وقتی که بمذهب تشکیک انتقاد می کند در چند مورد باین مطلب تصریح کرده است چنانکه در پایان این فصل بعد از ایراد بهر دو مذهب گوید: ( فالأولی بهم أن يجعلوا مقولة ان ینفعل و الحركة من باء واحدة و اما نحن فلان تشدد کل التشدد فی حفظ قانون المشهور من ان الاجناس عشرة و ان کل واحد منها حقیقی الجنسیة و لاشیئی خارج منها و یمکنک ان تبین هذا البیان بعینه لمن جعل الحركة اسماً مشترکاً علی الاطلاق. ) (۲)

۱- ترجمه فن سماع طبیعی ص ۱۲۱-۱۲۲ عبارت شفا این است: ( و نرجع الی ما کنا

فیه و نقول للمطائفتین جمیعاً الخ. ) طبیعات شفا ص ۲۴

۲- فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا ص ۴۱-۴۲ - ترجمه فن سماع طبیعی



و در جای دیگر از همین فصل بعد از بیان تنافی مذهب تشکیک با حصر مقولات گوید: ( فان تشدد وافی عشرية المقولات فواجب ان تسامحوا و يجعلوا مقولة ان ینفعل هی الحركة وان لا یطلبوا فی مقولة ان ینفعل من صریح التواطؤ ما اراهم یتعصبون فیه ولا یحفظونه فانهم قد فعلوا فی مقولة الجدة من المسامحة ما یحملهم علی اکثر من ذلك فی الحركة. ) (۱)

چنانکه ملاحظه میشود ابن سینا در اختیار این دو مذهب که حرکت مقوله ان ینفعل باشد یا مقوله جداگانه بحساب آید تردید دارد ولی چون کسی از قدمای حرکت را مقوله جداگانه قرار نداد و مانند شیخ اشراق صریحاً حصر مقولات را منع نکرد ابن سینا برای این که ابداع مذهبی نکرده باشد بحالت شک و دو دلی تمایل بیشتری دارد که حرکت مقوله ان ینفعل باشد ولیکن معذک در این عقیده را سخ نیست و باکی ندارد با انکار حصر مقولات حرکت و اصناف آن را مقوله مستقلی بداند.

## فصل دوم

### در بیان عدم وقوع حرکت در پنج مقوله

با توجه بمعنای حرکت در مقوله، میتوان عدم وقوع حرکت را در مقوله های مضاف وجده و متی و فعل و انفعال بیکی از دو وجه تعلیل کرد و گفت نا ممکن بودن حرکت درین مقوله ها یا برای آن است که خروج تدریجی در آنها مانند اصل وجودشان تابع امور دیگری است و بدین جهت بدون تغییر در ذات متبوع حرکت در آنها ممتنع است و یا آنکه بعضی از این مقوله ها مانند مقوله فعل و انفعال تدریجاً موجود میشوند بنا بر این فقط تغییر دفعی در آنها ممکن است و

۱ - فصل اول از مقاله دوم طبیعیات شفا ص ۴۱-۴۲ - ترجمه فن سماع طبیعی



اموری که تحقق آنها تدریجی باشد تغییر تدریجی در آنها تصور ندارد و سبب عدم امکان وقوع حرکت را در هر یک از مقوله های مذکور جداگانه بررسی خواهیم کرد.

### چرا در مقوله مضاف حرکت نیست؟

ظاهراً در مقوله مضاف تغییر تدریجی ممکن است ولیکن چون اضافه وجود استقلالی ندارد و تابع وجود طرفین است بدین جهت در ذات آن حرکت نیست و حرکت آن مانند وجودش تابع حرکت طرفین است مثلاً وصف پدری یا فرزندى بانتقال ذات پدر یا فرزند از جایی بجای دیگر منتقل میشود و همیشه در حرکت و عدم آن تابع موضوع است.

ابن سینا در بیان عدم وقوع حرکت در مقوله مضاف ادعای کند که هر نوع انتقالی درین مقوله دفعی است و اگر در مقوله مضاف تغییر تدریجی مشاهده گردد تغییر مذکور بواسطه مقوله دیگری بر مضاف عارض شده است باین معنی که در این گونه موارد وقوع حرکت در مقوله مضاف تابع حرکت در مقوله دیگر است چنانکه گوید: (اما مقوله مضاف میتواند گفت در او هر انتقال از حالی بحالی دفعی است و اگر در موقعی غیر از این شد تغییر حقیقه و اولاً در مقوله دیگری بوده که اضافه عارض او شده است زیرا که اضافه حالتش این است که بمقولات دیگر عارض میشود و بذاته محقق نمیکرد...) (۱)

بعقیده مؤلف مقوله مضاف وجود مستقلى ندارد تا تغییر آن ذاتاً دفعی و غیر دفعی باشد چنانکه این مقوله در وجود تابع موضوع است در اتصاف بسائر صفات نیز تابع موضوع خواهد بود بدین جهت بهتر بود ابن سینا در بیان عدم وقوع حرکت در مقوله مضاف بعدم استقلال و تابعیت آن اکتفا میکرد و استدلال نمینمود که هر نوع انتقالی در مضاف دفعی است.

۱- ترجمه فن سماع طبیعی ص ۱۲۹ عبارت شفا این است (واما مقوله المضاف فی شبهه ان یکون جل الانتقال فیها انما هو من حال الی حال دفعة فان اختلف فی بعض المواضع فیکون التّغییر واقعاً بالحقیقه و اولاً فی مقوله اخرى عرضت لها الاضافة من شأنها ان يلحق مقولات آخر ولا يتحقق بذاتها.) فصل سوم از مقاله دوم طبیعیات شفا ص ۵۰



هرگاه متبوع مضاف در پذیرفتن صفتی شدت وضعف داشته باشد مضاف هم بتبع آن شدت وضعف خواهد داشت مانند گرمتر و سردتر که بتبع گرمی و سردی شدت وضعف دارند.

### چرا در مقوله متی حرکت نیست ؟

نا ممکن بودن حرکت در مقوله متی بدو وجه تعلیل شده است یکی آنکه انتقال از زمانی بزمان دیگر دفعی است و دیگر آنکه تغییر تدریجی در زمان مانند حرکت در مقوله مضاف تبعی است باین معنی که حرکت بواسطه در مقوله کم یا کیف واقع میشود و از جهت آنکه زمان لازم این مقوله ها است تغییر تدریجی تبعاً و بواسطه مقوله کم و کیف و نظائر آن بر زمان عارض میشود.

ابن سینا هر دو دلیل را برای بیان عدم وقوع حرکت در مقوله متی آورده است چنانکه گوید : (اما مقوله متی (زمان) چنان مینماید که انتقال زمانی بزمان دیگر امری است که دفعةً واقع میشود. مثلاً انتقال از سالی بسال و ماهی ب ماهی و یا میتوان گفت که امر متی هم مانند امر اضافه است باین که در خود او انتقال واقع نمیشود بلکه انتقال اولاً در کمی است یا در کینشی و زمان همراه آن تغییر است و تبدل در متی بسبب آن تغیر عارض میگردد و آنچه تغیر در او نیست بزودی خواهید دید که در زمان نیست پس چگونه در و حرکت خواهد بود.) (۱)

چنانکه در مقوله مضاف گفتیم متی نسبت چیزی بزمان است و طبیعت نسبت استقلال در وجود ندارد و مانند مضاف در اتصاف ب صفت تابع موضوع است پس عروض تغییر بر متی خواه دفعی یا تدریجی بواسطه خواهد بود.

### چرا در مقوله جده حرکت نیست ؟

جده عبارت از احاطه جسمی بجسم دیگر است مانند هیئت کلاه بر سر و احاطه کفش پیا و چنانکه ملاحظه میشود وجود چنین نسبتی تبعی است. پس



مانند مقوله مضاف و متی هر نوع تغییری که بر آن عارض گردد بواسطه متبوع خواهد بود.

ابن سینا در بیان عدم وقوع حرکت در مقوله جده گوید: ( اما مقوله جده تاکنون بر سن محقق نشده است که جده مقوله باشد و این که جده را باین معنی گرفته‌اند که نسبت جسم است بآنچه بر آن احاطه دارد و در انتقال با او همراه است. گوئیم تبدیل این نسبت اولاً و بالذات در سطح حاوی است و در مکان و بنابراین بنظر من جده اولاً وبالذات حرکت ندارد. <sup>(۱)</sup>

### چرا در مقوله فعل و انفعال حرکت نیست؟

بعضی حکما وجود حرکت را در مقوله فعل و انفعال بچند دلیل تجویز کرده‌اند ولی هیچیک از دلائل آنان برای اثبات تغییر تدریجی در این دو مقوله کافی نیست در پاسخ احتجاجات و مثالهایی که آورده‌اند باختصار میتوان گفت آنچه را که این جماعت حرکت در مقوله فعل و انفعال گمان کرده‌اند در حقیقت حرکت در مقوله‌های دیگر است بدین جهت حکما بر بطلان عقیده مذکور و عدم امکان وقوع حرکت در این دو مقوله بچند وجه استدلال نموده‌اند.

### دلیل اول

هرگاه تغییر تدریجی در فعل و انفعال جایز باشد وقتی چیزی از سرد شدن بگرم شدن می‌رود سرد شدن باعتبار بقاء و عدم آن از دو حال بیرون نیست. اگر جسم در وقت گرم شدن دارای وصف سرد شدن هم باشد لازم می‌آید که یک چیز در زمان واحد بسوی دو ضد حرکت کند و اگر بعد از سکون و توقف در حالت اول تدریجاً گرم شود پس حرکت از سرد شدن بگرم شدن واقع نشده است بلکه بعد از انقطاع حرکت و بنهایت رسیدن سرد شدن گرم شدن آغاز می‌شود، بنابراین ذاتاً تغییر تدریجی در مقوله کیف است نه در مقوله فعل و انفعال.

ابن سینا در شفا دلیل مذکور را آورده است چنانکه گوید: (حاصل اینکه ممکن



نیست که در طبیعت فعل و انفعال حرکتی باشد بآن معنی که در مقوله میتواند حرکت باشد زیرا که اگر بگویند انتقال تدریجی است از سرد شدن بگرم شدن گوئیم وقتی که این امر واقع میشود ناچار یا در حال است که هنوز سرد شدن در کار است چون مسلماً انتقال بگرم شدن عبارتست از اینکه طبیعت گرمی بگیرد پس نتیجه این میشود که هنگامیکه بسوی سردی میرود در همان حال بسوی گرمی برود و این محال است. و اگر در حالی است که سردی بانتهای رسیده است پس گرم شدنش بعد از توقف در سردی و انتهای آنست چنانکه بعد دانسته خواهد شد.) (۱)

### دلیل دوم

فخر رازی در مباحث المشرقیه در بیان عدم وقوع حرکت در مقوله فعل و انفعال میگوید مقوله فعل و انفعال دو حالت نسبی اند بهمین جهت اگر حالتی در این دو مقوله باشد مانند حرکت در مقوله های مضاف و ممتی وجده تبعی و در پذیرفتن تغییر و عدم آن تابع معروض خواهند بود چنانکه گوید : ( و تحقیقه ما ذکرنا من ان الفعل و الانفعال حالتان نسبیتان تتبعان معروضیهما فی الثبات والتبدل. ) (۲)

### دلیل سوم

ملاصدرا در بیان عدم وقوع حرکت در مقوله فعل و انفعال میگوید وقتی حرکت بفاعل منسوب شود مقوله فعل است و اگر بقابل نسبت داده شود مقوله انفعال است و همانطوریکه امکان ندارد برای حرکت حرکتی باشد ممکن نخواهد بود که درین دو مقوله حرکت واقع شود زیرا حرکت خروج تدریجی از هیئت قار است ، بدین جهت افراد شانی و تعاقبی مقوله ای که حرکت در آن واقع میشود باید قار باشند تا معنای خروج تدریجی تحقق یابد و چون در مقوله فعل و انفعال معنای تدریج معتبر است و هر یک از این دو مقوله هیئت غیر قارند بدین جهت حرکت و خروج تدریجی در مقوله فعل و انفعال ممکن نیست.

۱- ترجمه فن سماع طبیعی فصل سوم از مقاله دوم ص ۳۴

۲- فصل هفدهم از فن پنجم مباحث المشرقیه ص ۵۹۴



تحقیق او در بیان عدم وقوع حرکت در مقوله فعل و انفعال چنانست که گوید : (فهی یجب ان یکون خروجاً عن هیئة قارة لانها لو وقعت فی هیئة غیرقارة لما کان خروجاً عنها بل اسعان فیها و بالجملة معنی حرکت فی مقوله عبارة عن ان یکون للمتحرک فی کل آن فرد من تملك المقولة فلا بد لما يقع فیها الحركة من افراد آنية بالقوة و ليس لتینک المقولتین فرد آنی . الخ .) (۱)

از مباحث گذشته میتوان نتیجه گرفت و گفت وقوع حرکت بالذات در این پنج مقوله عرض (مضاف و متی و جده و فعل و انفعال) امکان ندارد و حرکت در آنها بالعرض و تابع حرکت در یکی از مقوله های کم و کیف و این و وضع است.

## فصل سوم

### در بیان وقوع حرکت در چهار مقاله

وقوع حرکت در مقوله های کم و کیف و وضع و این تقریباً در نزد جمهور حکما اتفاقی است و بنا بعقیده کسانی که وجود حرکت را در جوهر منع کردند حرکت باعتبار مقوله دارای چهار نوع است. و ابن سینا در پایان فصل سوم از مقاله دوم طبیعیات شفا بعد از بیان اینکه در چه مقوله ممکن است حرکت واقع شود و در کدام مقوله حرکت ممکن نیست باین مطلب تصریح کرده است چنانکه گوید : (فقد ظهر لک من هذه الجملة ان الحركة انما تقع فی المقولات الاربع التي هی کیف و الکم و الاین و الوضع .) (۲) یعنی از این مطالب معلوم گردید که حرکت در چهار مقوله واقع میشود و آن مقوله ها ، کیف و کم و این و وضع است.

بابا افضل در رساله عرضنامه در تفسیر حرکت و بیان اقسام آن گوید :

۱- امور عامه اسفار ص ۲۲۶

۲- فصل سوم از مقاله دوم طبیعیات شفا ص ۸۴



دانسته باید که جنبش و حرکت پیاپی شدن هستی و نیستی احوال جسم است بی درنگ هیچ حال در وجود. و این پیاپی شدن هستی و نیستی احوال جسم که آنرا نام حرکت گفتند در چهار حال افتد از احوال جسم. یا هستی و نیستی جای جسم بود و آنرا حرکت مکانی گویند اعنی بگردیدن مکان جسم، یا هستی و نیستی مقدار و چندی جسم بود بفزایش چون بالیدن و فزودن درخت و جانور و جز آن، و چنین حرکت را نمو خوانند، یا بکاستن چون خرد شدن بزرگ و لاغر گشتن فربه و چنین حرکت ذبول گویند، یا تبدل و حرکت در چگونگی بود چون سیاه شدن سپید و گرم شدن سرد و سخت شدن و نرم شدن و شیرین شدن و ترش شدن و مانند آن و چنین حرکت را استعالت گویند، یا در نهاد جسم بود و وضع او چنانکه یک پاره از جسمی که برادر جهتی بود یک سوی دیگر شود از آن جهت چون خاست و نشست جانور و غلتیدن او و چنین حرکت را انقلاب و در گردیدن گویند. (۱)

و ما هریک از انواع مذکور را جدا گانه مور تفسیر و بررسی قرار خواهیم داد.

### تفسیر حرکت کمی و بیان اقسام آن

حکما تغییر تدریجی چندی اجسام را حرکت کمی میگویند. مشهور نزد حکما حرکت در این مقوله بر چهار قسم است. انتقال از نقصان بزیادی نمو و تخلخل، و تغییر از فزونی بنقصان ذبول و تکاثف است. بترتیب مذکور تعریف نمو و تخلخل و ذبول و تکاثف بیان می شود:

۱- نمو- در فرهنگ بمعنی افزون شدن است ولی هر افزون شدنی نمو فلسفی نیست و نمو در اصطلاح حکما معنای خاصی دارد و عبارتست ازین که مقدار حجم جسم در ابعاد سه گانه بسبب پیوستن جسمی از خارج بیک نسبت طبیعی افزایش یابد مانند بزرگ شدن درخت. بنا بر این فربهی که افزونی بدون تناسب است نمو نخواهد بود.



خواجه نصیر طوسی در پایان نمط سوم از شرح اشارات در شرح عبارت ابن سینا (فان الانماء غیرالاسمان) بعد از بیان سه فرق، ذبول را مقابل نمو وهزال را مقابل سمن قرار داده است چنانکه گوید: (النمو والسمن یشتراکان فی شیئی واحد و هو الازدیاد الطبیعی للبدن بانضمام مادة الغذاء الیه و یفترقان باشیاء منها التناسب فی الاقطار و منها طلب ما یقصدھا الطبع و منها الاختصاص بوقت معین و النمو یختص بجمیعھا و السمن یخالفه احياناً و یوافقہ احياناً و الذبول یقابل النمو والهزال یقابله السمن.) (۱)

ابن سینا در فصل هشتم از فن سوم طبیعیات شفا در بیان فرق میان نمو و ذبول گوید: (و لیس زیادة السمن من النمو كما لیس نقصان الهزال من الذبول بل یجب ان یکون ذلک الازدیاد مستمرا علی تناسب مؤد الی کمال النشو و یکون الوارد قد فسد و استحال کله الی مشاکلة المورد علیه و المورد علیه قد نمی محتدا فی الاقطار متجهها الی کمال النشو.. الخ) (۲)

۲- تخلخل - در فرهنگ جدا شدن اجزاء چیزی از یکدیگر است و در نزد حکما زیاد شدن حجم جسم است بدون آنکه چیزی از خارج بدان اضافه شود مانند انبساط آب در اثر حرارت.

۳- ذبول - ضد نمو است. در فرهنگ پژمردن و پژمرده شدن نبات را گویند و در فلسفه آنست که مقدار حجم جسم بسبب خارج شدن اجزائی از آن بیک نسبت طبیعی نقصان یابد بنابراین لاغری مقابل چاقی است در صورتیکه نقصان بیک نسبت طبیعی نباشد ذبول نخواهد بود.

۴- تکاثف - در فرهنگ برهم نشستن و سطر شدن را گویند و در اصطلاح فلاسفه کم شدن حجم جسم است بدون خارج شدن اجزائی از آن مانند انقباض جسم در اثر برودت. و تکاثف ضد تخلخل است.

۱- شرح اشارات خواجه نصیر طوسی ص ۱۰۳

۲- فصل هشتم از فن سوم طبیعیات شفا ص ۲۰۷



تخلخل و تکاثف مذکور حقیقی بودند و تخلخل و تکاثف غیر حقیقی جزء اقسام حرکت اینی است.

تخلخل غیر حقیقی - آنست که مقدار حجم جسم بسبب ضمیمه شدن جسمی از خارج افزایش یابد مانند پنبه که وقتی زده شود برای داخل شدن هوا حجمش زیاد میشود.

تکاثف غیر حقیقی - آنست که مقدار حجم جسم بسبب بیرون رفتن جسم خارجی کم گردد مانند حجم لاستیک چرخ ماشین بعد از خارج شدن هوا. ظاهراً حرکت کمی بمعنای مطلق انتقال تدریجی از چندی به چندی دیگر علاوه بر این، انواع فزونی و نقصان بعض ابعاد مانند چاقی و لاغری را نیز شامل است. روش قدما در بیان حرکت کمی مؤید همین نظریه است زیرا آنان حرکت کمی را بدو قسم عام، فزونی و نقصان قسمت کرده اند که بر همه این انواع صدق میکند.

ابو یوسف کندی در غالب تألیفات فلسفی مطلق فزونی جسم را، ربو و نقصان آنرا اضمحلال نامیده است چنانکه در رساله (فی الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للمكون والفساد) در بیان انواع حرکت کمی گوید:

(والحركة الربوية هي التي تنتهي بنهايات الجرم بالزيادة في كمية الى ابعد من الغاية التي كانت تنتهي اليها و الحركة الاضمحالية ضد الربوية في الذات و الحداعني انها التي تقصر نهايات الجرم بالنقص في الكمية عن الغاية التي كانت تنتهي اليها.) (۱)

و در رساله فی وحدانية الله و تناهی جرم العالم، در بیان اقسام حرکت کمی گوید: (و تبدل مکان نهایاته اما بالقرب من مركزه او البعد منه هو الربو و الاضمحلال.) (۲)

۱- رسائل الكندی ج ۱ ص ۲۱۶

۲- رسائل الكندی ج ۱ ص ۲۰۴



و در رساله جواهر خمسة در تفسیر حرکت کمی گوید: (اما الربو والاضمحلال فلا يكونان الا في الكم كالزيادة التي تكون في جزء من الاجسام و ذلك انك اذا رأيت جسما طوله عشرة اذرع ثم صار تسعة سميت تلك الحركة اضمحلالا. و اذا رأيت ذلك الجسم صار احد عشر ذراعا سميت تلك الحركة ربوا لانه اذا كانت الحركة في العدد او في الزمان او في بقية الاشياء التي تدخل تحت الكم فانه اذا كان ذلك اكبر فانك تسمى تلك الحركة ربوا. و اذا كان اصغر فانك تسمى تلك الحركة اضمحلالا و هذا في الحقيقة ليس الا الكم الذي يوجد في الجوهر الذي يصغر و يكبر لان الشئین اللذين طول احدهما ذراع واحد و طول الاخر اربعة اذرع هما جوهر.) (۱)

حکماء اسماعیلیه بمتابعت از کندی حرکت کمی را بمطلق فزونی و نقصان چندی اجسام تفسیر کرده اند.

حکیم ناصر خسرو در بیان اقسام حرکت در زاد المسافرین گوید: (و گفتند که حرکت بر شش روی است دو از و اندر جواهر است و دو اندر کمیت است و دو اندر کیفیت است... اما آندو حرکت که اندر کمیت است چون زیادت پذیرفتن چیز است اندر ذات او و فزونی او اندر چندی او و چون نقصان شدن چیز است اندر ذات او و کمی اندر مقدار او.) (۲)

و در رسائل اخوان الصفا دوری نهایت جسم از مرکز زیاده و نزدیکی نهایت جسم بمرکز نقصان تفسیر شده است: (و الزیادة هی تباعد نهائیات الجسم عن مرکزہ و النقصان عکس ذلك.) (۳) مأخذ تعریف مذکور از رسائل کندی است. چنانکه ملاحظه میشود کلمات ربو و زیاده و بزرگی علاوه بر نمو و تخلخل چاقی را نیز شامل است و الفاظ اضمحلال و نقصان و کوچکی بر لاغری صدق میکنند.

۱- رسائل الکندی ج ۲ ص ۲۴

۲- زاد المسافرین ص ۳۹

۳- رسائل اخوان الصفا ص ۸



شاید بهمین جهت افضل الدین کاشانی در رساله عرض نامه در بیان اقسام حرکت کلمه ذبول را بر لاغری اطلاق کرده باشد چنانکه در هفتم از سخن گوید:  
( و این پیایی شدن هستی و نیستی احوال جسم که آنرا نام حرکت گفتند در چهار حال افتد... یا هستی و نیستی مقدار چندی جسم بود بفزایش، چون بالیدن و فزودن درخت و جانور و جز آن و چنین حرکت را نمو خوانند یا بکاستن چون خرد شدن بزرگ و لاغر گشتن فربه و چنین حرکت را ذبول گویند. ) (۱)

### وجود تخلخل و تکاثف حقیقی و عدم آن

حکماء مشاء از روی آزمایشهای حسی بوجود تخلخل و تکاثف حقیقی رسیده اند و بر خلاف حکماء اشراق افزایش و کاهش مقدار جسم را دلیل بر مرکب بودن جسم از هیولی و صورت قرار داده و عقیده داشتند که حقیقت جسم مقدار نیست و بعدهای سه گانه عارض بر آنست برای آنکه مقدار حجم یک جسم مانند آب بتخلخل و تکاثف زیاد و کم میشود ولیکن جسمیت آن که مرکب از هیولی و صورت است پیوسته ثابت و باقی است. و در مبحث طبیعیات دلائل حسی بر اثبات تخلخل و تکاثف حقیقی آورده اند و میگویند: هرگاه هوای بطری را بمکیدن خارج نموده و آنرا معلق بر سطح آب قرار دهیم آب بر خلاف طبیعت بطرف بالا می رود و از این آزمایش نتیجه گرفتند که بعد از مکیدن هوا چون وجود خلأ ناممکن است باید حجم مقداری از هوا که در بطری باقی مانده است به تخلخل زیاد شود و بعد از داخل شدن آب برای برودت و یابعلت هر طرف شدن مانع، هوای مانده بتکاثف شده و به حجم طبیعی خود باز گردد.

دلیل دیگر بر وجود تخلخل و تکاثف حقیقی آنست که اگر ظرفی پر آب دهانه آنرا بسته و روی آتش بگذاریم وقتی که آب بجوش آید ظرف می ترکد و ترکیدن ظرف دلیل بر تخلخل حجم آب است.



## عقیده سهروردی

شیخ اشراق علاوه بر انکار حرکت بمعنای نمو و ذبول، حرکت کمی بمعنای تخلخل و تکاثف حقیقی را منکر است و عقیده دارد که جسم عین مقدار است و فقط تخلخل و تکاثف مجازی موجود می‌باشد و بنظر او دلائل حکماء مشاء بر وجود تخلخل و تکاثف قانع کننده نیست بدین جهت در حکمت الاشراق بر اهین آنان را مورد انتقاد قرار داده است و در پاسخ احتجاج بر ترکیب جسم با افزایش و کاهش مقدار آن بدون انضمام جسمی دیگر یا خارج شدن چیزی از آن گوید: (فلا نسلمهما بالمعنى الحقیقی اذ ليس الا بتبديد الاجزاء و اجتماعهما و تخلخل الجسم اللطیف بينهما.)<sup>(۱)</sup> ما تخلخل و تکاثف حقیقی را قبول نداریم برای آنکه افزایش و کاهش مقدار جسم تنها پیراکنده شدن و بهم پیوستن اجزاء جسم و فاصله شدن جسم لطیف میان آنها است.

سهروردی در حکمت الاشراق در مقام پاسخ از احتجاج اول میگوید: مکیدن هوای بطری و داخل شدن آب، بر تخلخل و تکاثف حقیقی دلالت ندارد و مکنده بقدری که هوارا بمکیدن بیرون میکند بهمان اندازه هوا را داخل بطری خواهد کرد، و از این گذشته چون قبل از تخلخل حقیقی خلاء وجود ندارد از فرض وجود افزایش مقدار بدون انضمام جسمی دیگر، تداخل اجسام لازم می‌آید. و رفتن آب بدرون بطری دلیل بر وجود تکاثف هوا مانده نیست، ظاهر آنرا در این گونه موارد وقتی مقداری از هوا بیرون رفت بلافاصله آب جایگزین آن میشود.

تحقیق او در پاسخ از دلیل اول چنانست که گوید: ( و اما ما يقال «انه يمص القارورة فتكب على الماء فيدخلها الماء مع بقاء هواء الذی كان فيها في تكاثف الهواء» فغير مسلم فان بعد المص لا يمكن الحكم بان عند دخول الماء ما خرج شيئاً من الهواء بل يخرج به دخول الماء و يبقى له منفذ ماء ولا يمكن ان

۱- قسم اول از مقاله سوم حکمة الاشراق در ذیل عنوان حکومت اخری فی ابطال الهیولی و الصورة با تصحیح مقدمه هنری کرین ص ۷۷ شرح حکمة الاشراق قطب الدین



تحکم بان الماص لا يعطى من الهواء بقدر ما يأخذ حتى يلزم التخلخل بعد المص...  
و نحدس انه لو كان التخلخل متصورا كما يقولون بزيادة المقدار لزم منه تداخل  
الاجسام. (۱) يعنى اما آنچه گفته میشود که هوای بطری مکیده شود و بر روی  
آب معلق قرار گیرد با وجود هوا آب داخل بطری خواهد شد و هوا متکاثف میگردد،  
مسلم نیست برای آنکه بعد از مکیدن هوا نمیتوان گفت که در وقت بیرون رفتن  
آب چیزی از هوا خارج نشده است بلکه داخل شدن آب بدرون بطری هوا را خارج  
میکند و برای او منفذی باقی میماند و ما نمیتوانیم بگوئیم میکند به اندازه ای که هوا  
را گرفته بهمان مقدار هوا را داخل نکرده باشد تا بعد از مکیدن تخلخل لازم آید.  
حدس میزنیم اگر بافزایش مقدار تخلخل تصور شود چنانکه حکما مشاء میگویند  
تداخل اجسام لازم خواهد آمد.

مهروردی در پاسخ از دلیل دوم میگوید: ترکیدن ظرف دلیل بر زیاد شدن  
مقدار حجم آب نیست بلکه علت ترکیدن در حقیقت حرارت است باین معنی وقتی  
حرارت شدت یافت اجزاء پراکنده شده و در نتیجه ترکیدن واقع میشود چنانکه گوید:  
(و اما الشق فليس كما ذكره المشائون من زيادة المقدار بل لان الحرارة مبددة  
للاجزاء فاذا اشتدت مالت جوانبها الى الافتراق... فبميلها الى الافتراق و ضرورة  
عدم الخلاء ينشق القمقة لا بحصول مقدار اكبر... الخ (۲) يعنى چنانکه حکماء مشاء  
گمان کرده اند ترکیدن برای زیاد شدن مقدار نیست بلکه گرما پراکنده کننده اجزاء  
است و همینکه حرارت شدت یافت اجزاء بجدائی میگیرایند پس بسبب مایل شدن  
اجزاء بجدائی و نبودن خلاء قمقه می ترکد نه بعلت افزایش مقدار.

و در جای دیگر از کتاب حکمت الاشراق در مقام ابطال تخلخل حقیقی گوید:  
(ثم القمقة الصياحة التي عليها اعتمادهم اذا فرضت محتلة ايزيد المقدار فيها ثم  
تنشق؟ او تنشق ثم يزيد المقدار؟ فان كان ينشق القمقة ثم يزيد المقدار فالشق

۱- قسم اول از مقاله دوم حکمة الاشراق ص ۷۷-۷۸ و شرح حکمة الاشراق ص ۲۱۱

۲- قسم اول از مقاله دوم حکمت الاشراق ص ۷۷- شرح حکمة الاشراق ص ۲۱۱-۲۱۴



لیس للتخلخل كما علموه به وكذا ان كانا معافان الشق يكون سببه شيئا آخر متقدما عليه وان زاد المقدار اولا فيلزم منه التداخل... فاذن ليس التخلخل الابتفريق اجزاء الحرارة و تخلخل جسم لطيف كالهواء... فتقرر من هذا ان الجسم هو المقدار و مقادير العالم لا تزدد ولا تنقص اصلا وان ليس للمخرد لة مادة لها استعداد ان تقبل مقادير العالم كله كما التزم به المشائون و هذا رأى الا قدمين و الاولين من الحكماء.) (۱)

یعنی قمقمه‌ای که حکماء مشاء بر آن تکیه نموده‌اند وقتی مملو فرض کنی آیا قمقمه بعد از زیاد شدن مقدار می‌ترکد؟ یا بعد از ترکیدن، مقدارش زیاد می‌شود؟ بنا بر احتمال دوم چنانکه حکماء مشاء تعلیل کرده‌اند ترکیدن معلول زیاد شدن مقدار نیست و همچنین است وقتی همزمان باشند، برای آنکه سبب ترکیدن پیش از ترکیدن و مقدم بر او است و اگر ترکیدن بعد از زیاد شدن مقدار باشد تداخل اجسام لازم می‌آید... پس تخلخل فقط بسبب جدا کردن اجزاء حرارت و فاصله شدن جسم لطیف است میان آنها مانند فاصله شدن هوا... پس ثابت شد که جسم مقدار است و مقادیر عالم هرگز زیاد و کم نمی‌شوند و چنانکه حکماء مشاء قبول کرده‌اند یک خردل استعداد ندارد که مقادیر همه عالم را بپذیرد و این عقیده قدما و حکماء نخستین است.

ثابت بن قره قبل از سهروردی بر عدم امکان تخلخل و تکاثف حقیقی استدلال کرده است و می‌گوید: هرگاه افزایش و یا کاهش مقدار جسم را بدون انضمام جسم دیگر یا خارج شدن چیزی از آن تجویز کنیم باید ممکن باشد که مقدار یک متر آب مثلاً بده متر هوا و مقدار دو متر آب به پنج متر هوا تبدیل گردد و حال آنکه دلائل حسی دلالت دارند بر اینکه دو مقدار متساوی از آب بدو مقدار متساوی از هوا و دو مقدار مختلف از آب بدو مقدار مختلف از هوا تبدیل می‌شوند.

فخر رازی در مباحث المشرقیه بعد از نقل استدلال مذکور در مقام پاسخ و بیان



وقوع تخلخل و تکاثف میگوید: برای هر جسم دو مقدار معین است یکی قسری و دیگری طبیعی و مقدار جسم در اثر وجود قاصر و عدم آن بیک اندازه محدود و معین کم و زیاد میشود ولی معذاک بعقیده او وجود تخلخل و تکاثف از فروع مسئله جزء لایتجزی است. و بنا بر اثبات جوهر فرد و جزء لایتجزی افزایش یا کاهش مقدار جسم ممتنع است.

فخر رازی در بیان این مطلب گوید: (و اعلم ان هذه المسئلة من تفاريع نفى الجزء الذى لایتجزى لانه لو ثبت ذلك لاستحال ان ينقص مقدار كل واحد منهما عما هو عليه اویزید فکان التخلخل و التکاثف ممتنعاً.) (۱)

در حرکت چندی بمعنای نمو و ذبول از چند جهت تشکیل شده است. شاید بهمین جهت بعضی از حکمای اسلامی مانند سهروردی و دیگران در واقع شدن حرکت در مقوله کم تردید کرده اند ایرادهای مهمی که در این باره شده است بسه وجه خلاصه میشود.

### ایراد اول

بنا بر عقیده حکما در هر مقوله برای حرکت موضوع ثابتی لازم است. هرگاه در انتقال از چندی به چندی دیگر موضوع حرکت بدقت مورد بررسی قرار گیرد باید گفت که نمیتوان برای آن در تمام احوال امر ثابتی تصور کرد. چه عدم بقاء صورت با دگرگونی ماده بدیهی است و ممکن نیست صورت از ماده ای بماده دیگر منتقل شود بدین جهت در حرکت کمی صورت بتنهائی موضوع حرکت نیست و اگر ماده موضوع حرکت کمی فرض شود از دو حال بیرون نخواهد بود یا تمام آن در همه احوال بیک حال باقی مانده است و یا ماده اصل ثابت است و زائد بر آن تغییر می کند.

احتمال اول که تمام ماده در همه احوال بیک حال باقی مانده باشد باطل است برای آنکه پیوسته از ماده چیزی جدا شده و چیزی دیگر بر آن اضافه



میشود و جایز نیست ماده اصل باقی بماند و زائد بر آن تغییر کند زیرا وقتی غذا باصل متصل شد از بهم پیوستن اصل و فرع یک طبیعت بوجود می آید بدین جهت ممکن نیست بعض اجزاء آن تغییر کنند و بعض دیگر ثابت بمانند و اگر غذا باصل متصل نشود آنچه بر اصل افزوده شده است غذا نیست پس وقتی هیچیک از ماده و صورت با تبدل دیگری باقی نبودند جسم مرکب از ماده و صورت هم باقی نخواهد بود و ثبات آن بر حسب حس است که واقعیت ندارد بنا بر این فزونی جسم در حرکت چندی سراتبی دارد که نمیتواند هیچیک از آن مرتبه در بیشتر از یک آن ثابت باشد والا حرکت بسکون مبدل خواهد شد و چون زمان حرکت نمو بی نهایت قسمت پذیر است بنا بر وقوع حرکت در مقوله کم با عدم بقاء موضوع لازم می آید که یک شخص با اندازه سراتب فزونی ها تکثر یابد و در زمان متناهی اشخاص نا متناهی پیاپی موجود شوند.

### پاسخ ایراد اول :

حکمای منشاء در پاسخ ایراد مذکور میگویند جسم نامی دارای دو نوع اجزاء است ۱- اصلی ۲- فرعی.

اجزاء اصلی که حافظ صورت نوعیه است بافزایش و کاهش مقدار تغییر نمی کند و پیوسته ثابت و باقی است. و اما اجزاء فرعی که بعد از تمام شدن خلقت نوعی بر اجزاء اصلی اضافه میشوند مانند اجزاء اصلی استحكام و پایداری ندارند بدین جهت بسبب تغییر مقدار جسم زائل میگردند. بنا بر این در پاسخ ایراد اول باید گفت موضوع باقی در حرکت کمی اجزاء اصلی است نه اجزاء فرعی تا بازوال آن موضوع حرکت زائل گردد.

### ایراد دوم

هرگاه در جسم نامی اجمالاً اسر ثابت و تغییر ناپذیری را قبول کنیم میگوئیم موضوع حرکت در تمام مدت حرکت بساید ثابت باشد و احوال آن تغییر کند بنا بر این اگر مجموع اجزاء اصلی و فرعی موضوع حرکت فرض شود چنین موضوعی



در پایان حرکت است و در تمام وقت باقی نیست و اگر فقط اجزاء اصلی موضوع حرکت باشد پیش از حرکت و بعد از آن موضوع دارای یک حال است و در آن تغییری نیست.

### پاسخ ایراد دوم :

همانطوریکه در پاسخ ایراد اول بیان نمودیم فقط اجزاء اصلی موضوع حرکت است که در همه احوال باقی است و اجزاء فرعی هر موضوع اضافه میشوند و این افزایش و کاهش بمنزله صفات است که باعث تغییر میگردد بنا بر این بقاء ذات با تغییر صفات منافات دارد.

### ایراد سوم

بر فرض آنکه قبول کنیم که در نمو و ذبول موضوع حرکت ذاتاً ثابت و باعتبار صفات متبدل میباشد چون حرکت انتقال تدریجی از ضد بضد دیگر است و کوچک و بزرگ باهم تضاد ندارند بدین جهت تبدل مذکور و انتقال تدریجی از چندی به چندی دیگر حرکت نیست

### پاسخ ایراد سوم :

در پاسخ این ایراد میگوئیم:

اولاً - حرکت انتقال از ضد بضد دیگر نیست و همین قدر که میان مبدء و منتهی اجمالاً تقابلی باشد حرکت تحقق خواهد یافت.

ثانیاً - بر فرض آنکه قبول کنیم در تحقق حرکت ضدیت میان مبدء و منتهی معتبر است گوئیم بزرگ و کوچک تضادند زیرا برای انواع حیوان و نبات در بزرگی و کوچکی حدودی است که از آن تجاوز نمی کنند و حرکت میان این حدود واقع است. بنا بر این بزرگی و کوچکی اوصاف مطلق اند بدین جهت نمیتوان بزرگ را نسبت به چیز بزرگتر سنجید و گفت کوچک است و یا کوچک را به چیز کوچکتر ملاحظه کرد و گفت بزرگ است.



## تفسیر حرکت کیفی و بیان وقوع آن

یکی از مقوله هائی که حرکت در آن واقع میشود مقوله کیف است . حکما انتقال تدریجی از چگونگی به چگونگی دیگر را حرکت در کیف و استحاله میگویند مانند سیاه شدن سفید و گرم شدن سرد و سخت شدن و نرم شدن و شیرین شدن و ترش شدن و نضائر آن .

بعضی از قدما حرکت را در کیفیات محسوس انکار کرده اند . اصحاب کمون میگویند علت گرم شدن آب آنست که بعضی از اجزای آن آتش شده و در اثر مخلوط شدن با اجزاء دیگر گرما پدید می آید . و اصحاب خلیط عقیده داشتند که اصولاً جسم بسیط وجود ندارد و هر جسمی دارای تمام طبایع اجسام دیگر است و تسمیه اجسام باسم غالب اجزاء است چنانکه ملاحظه میشود توجیه هیچیک از اصحاب خلیط و کمون در باره دگرگونی های کیفیات محسوس قانع کننده نیست بهمین جهت جمهور حکما بعقائد آنان التفات نکرده اند و در مباحث حکمت طبیعی تغییر تدریجی را در کیفیات محسوس پذیرفتند ولیکن بعضی حرکت را در تمام کیفیات تجویز نکردند و میگویند در کیفیات نفسانی حال و ملکه بنفس تعلق دارد و موضوع آنها جسم طبیعی نیست و موضوع قوه با موضوع لاقوه و همچنین موضوع درشتی با موضوع نرمی با هم اختلاف دارند و این کیفیات تابع اعراضی هستند که بواسطه آنها بر موضوع عارض میشوند و برای نداشتن موضوع مشترك حرکت در آنها صدق نمیکند و اشکال دفعهً بر مواد عارض میشوند بنا بر این تغییر تدریجی در آنها تصور نمیشود .

در پاسخ این پرسشها می توان گفت وقتی کیفیات نفسانی تدریجاً موجود شوند و تعریف حرکت بر آنها صدق کند مانعی ندارد که بگوئیم حرکت در این گونه کیفیات واقع است و فرق نمیکند که نفس و بدن هر یک بتنهائی یا هر دو مجموعاً موضوع حال و ملکه باشند اما قوه و لاقوه و درشتی و نرمی گرچه در عروض تابع اعراض دیگرند ولی متعاقباً بر یک موضوع نوعی عارض شده و میان آنها



غایت خلاف است و مقصود از بقاء موضوع چنانکه در حرکت کمی بیان گردید اشتراك در صورت نوعیه است و تا وقتی طبیعت صورت نوعیه باقی است موضوع حرکت ثابت خواهد بود.

ابن سینا در فصل سوم از مقاله دوم طبیعیات شفا بعد از آنکه ایرادهای مذکور را پاسخ داد اعتراف میکند که حرکت کیفی در اشکال ممکن نیست برای آنکه آنها بر مواد دفعه عارض میشوند چنانکه گوید: (نعم الاشکال يشبه ان لا يكون حکمها حکم سائر کیفیات فی وقوع الاستحالة فیها لانها یکون دفعه.) (۱)

فخر رازی در مباحث المشرقیه بواسطه نبودن تضاد میان کیفیات مختص بکمیات استحاله را در آنها منع کرده است چنانکه گوید: (نعم کیفیات المختصة بالکمیات لا تضاد فیها كما بینا ولا حركة.) (۲)

### بیان وقوع حرکت در مقوله این و وضع

حرکت در مکان عبارت از انتقال تدریجی از جائی بجای دیگر است و حکما آنرا نقله میگویند و متکلمین حرکت را باین مقوله اختصاص داده اند. و حرکت وضعی تغییر تدریجی مکان اجزاء متحرك است بدون آنکه مکان متحرك تغییر کند مانند حرکت فلک و حرکت سنگ آسیا و چنین حرکتی را انقلاب گویند و چنانکه بابا افضل در رساله عرضنامه گوید: (یادر نهاد جسم بود و وضع او چنانکه یک پاره از جسمی که برابر جهتی بود یک سوی دیگر شود از آن جهت چون خاست و نشست جانور و غلتیدن او و چنین حرکت را انقلاب و در گردیدن گویند.) (۳)

ظاهراً وقوع حرکت در مقوله این بدیهی و اتفاقی است. اما ارسطو در بیان اقسام

۱- فصل سوم از مقاله دوم فن سماع طبیعی ص ۵۰ یعنی (الا اینکه گمان میرود وقوع استحاله در شکلها حکمش مانند سائر کیفیات نباشد چون استحاله در شکلها دفعی است.) ترجمه فن سماع طبیعی ص ۱۲۸

۲- مباحث المشرقیه ج ۱ ص ۵۸۱

۳- رساله عرضنامه ص ۱۶۵



حرکت صریحاً حرکت وضعی را ذکر نکرده است و کندی در اغلب تألیفات حرکت وضعی را از اقسام حرکت اینی قرار داد چنانکه در رساله جواهر خمسہ در مقام شرح انواع حرکت نقله میگوید : ( اما حركة النقلة فتقسم الى قسمين فهي اما ان تكون دائرية و اما ان تكون مستقيمة و الحركة الدائرية تنقسم قسمين لانها اما الاتغير مكان موضع المتحرك بل اجزائه تغير مكانها على الولاء و تكون متحركة على نقطة وسطى هي المركز من غير ان يترك المتحرك مكان موضعه مثل حركة الفلك في الاشياء الطبيعية و مثل حركة الطاحون و ما يدور في الاشياء العرضية... و اما ان تغير مكان موضعه مثل حركة العربة و هذه الحركة في الحقيقة مركبة من الحركة المستقيمة و الحركة الدائرية و الحركة المستقيمة ايضا تنقسم الى قسمين لانها اما ان تكون الى الوسط مثل حركة الماء و الارض و اما من الوسط مثل حركة الهواء و النار و اما اقسام الحركة المستقيمة فهي ستة اعنى اليمين و الشمال و القدام و الخلف و الفوق و التحت. ) (۱)

فارابی در کتاب عیون المسائل بوجود حرکت وضعی تصریح کرده است و در رساله الدعای القلبیه بعد از تعریف حرکت انواع آن را بر حسب مقوله چهار قسم می کند و تنها حرکت وضعی را بر افلاک جائز میداند چنانکه درین رساله در بیان اقسام حرکت گوید : ( وان العارضة للمساویات من الحركات هي الحركة الوضعية فقط والعارضة للجرام الكائنة الفاسدة هي الحركة المكانية والكمية والكيفية و ان اصناف الحركات في هذه الاربعة و انه لا حركة في الجوهر. ) (۲)

ابن سینا در بعضی از تألیفات حرکت وضعی را جزء عقاید خاصه و رأی ابتکاری خود آورده است چنانکه در کتاب نجات گوید : ( و اما الوضع فانه فيه حركة على رأينا خاصة كحركة الجسم المستند على نفسه. ) (۳) یعنی بنا بر عقیده ما در مقوله وضع

۱- جزء دوم از رسائل کندی ص ۲۴-۲۶

۲- رساله الدعای القلبیه ص ۶

۳- نجات - مقاله اولی ص ۱۷۱



حرکت است مانند حرکت جسم گرد بدور خود.

از ظاهر عبارت نجات اینطور فهمیده میشود که ابن سینا نخستین فیلسوفی است که بحرکت وضعی التفات کرده است و حال آنکه فلاسفه قبل از او مانند ابو یوسف کندی و ابو نصر فارابی بحرکت وضعی توجه نموده و باین نوع حرکت عقیده داشتند و بهمین جهت فخر رازی در کتاب مباحث المشرقیه باستناد کلام معلم ثانی در کتاب عیون المسائل دعوی ابن سینا را مورد انتقاد قرار داده است چنانکه بعد از بیان حرکت وضعی گوید: (و کلام الشیخ یو هم ان حرکت الوضع امر استخرجه الشیخ ولم یقف علیه المتقدمون مع انی رأیت فی کلام الشیخ ابی نصر الفارابی تصریحاً بذلك فی کتاب مختصره یسمى (بعیون المسائل) فقال حرکات الافلاك وضعیة دوریة.) (۱) شاید غرض ابن سینا از این کلام (و اما الوضع فان فیه حرکت علی رأینا خاصة) آن باشد که قدما در ضمن بیان حرکت اینی باختصار بوجود حرکت وضعی اشاره کردند و حال آنکه ابن سینا حرکت وضعی را مانند سایر انواع حرکت مستقلاً مورد بررسی قرار داده است

ممکن است گفته شود وقتی تمام اجزاء جسم در مکان تغییر کنند خود جسم نیز متحرك در مکان است بنا بر این حرکت فلک و نظائر آن حرکت مکانی است.

در پاسخ این ایراد میتوان گفت لازم نیست اجزاء متحرك با خود متحرك در هر حکمی برابر باشند و بهمین جهت در حرکت سنگ آسیا و فلک هر یک از اجزاء تغییر مکان میدهند ولیکن مکان سنگ آسیا و فلک عوض نمیشود.

در حرکت وضعی مانند سایر حرکات شدت وضع است و اجسام در صعود و نزول بتشکیک تفاوت دارند و مطلق تقابل میان اوضاع موجود است.



## فصل چهارم

## در بیان وقوع حرکت در مقوله جوهر و عدم آن

بیان وقوع حرکت در جوهر تا حدی بتفسیر ماهیت آن بستگی دارد بهمین جهت کسانی که در معنای حرکت تدریج را معتبر نمیدانند کون و فساد را از اقسام تغییر و حرکت در جوهر آورده اند و بنابر عقیده آنان حرکت در مقوله های جوهر و کیف و این و وضع واقع میشود و وجود حرکت در سایر مقولات تبعی است .

ابویوسف کندی در رسائل مختلف حرکت را بتبدل و دگرگونی تفسیر کرده و کون و فساد را جزء اقسام حرکت آورده است چنانکه در رساله جواهر خمسہ در بیان انواع حرکت گوید : ( اما الحركة فهي تنقسم الى ستة انواع اولها الكون و ثانيها الفساد و ثالثها الاستحالة و رابعها الربو و خامسها الاضمحلال و سادسها النقلة من مكان الى مكان .

فاما الكون فهو لا يكون الا في الجوهر كما يكون الانسان من الحرارة والبرودة وكذلك الفساد لا يكون الا في الجوهر كما اذا صار الانسان ارضا . (۱)

در رسائل اخوان الصفا حرکت بمعنای مطلق تغییر آمده است و بهمین جهت کون و فساد جزء انواع حرکت قرار داده شده است ،

در رساله اولی حکمت طبیعی ، در بیان اقسام حرکت چنین آمده است : ( ان الحركة يقال على ستة اوجه الكون الفساد و الزيادة و النقصان و التغيير و النقلة فالكون هو خروج الشيء من العدم الى الوجود او من القوة الى الفعل و الفساد عكس ذلك . (۲)

در همین رساله باعتبار دیگر ، حرکت بجوهری و عرضی تقسیم شده است .

هرگاه حرکت وجود معروض را ایجاب کند و در وقت سکون ، ذات معروض معدوم

۱- جزء دوم از رسائل کندی ص ۲۳-۲۴

۲- رساله اولی حکمت طبیعی ص ۸



گردد حرکت جوهری است مانند حرکت آتش و اگر بعد از زوال حرکت وجود معروض باقی بماند حرکت عرضی است مانند حرکت هوا و آب و زمین چنانکه بعد از تعریف حرکت گوید : ( و اعلم ان الحركة فی بعض الاجسام جوهریة کحركة النار فانها متى سكنت حرکتها طفیت و بطلت و بطل وجودها و فی بعض الاجسام عرضیة لها کحركة الماء والهواء والارض لانها ان سكنت حرکتها لا یبطلها وجدانها. ) (۱)

حکمای اسماعیله پیروی از کندی تدریج رادرمایت حرکت اعتبار نکرده اند بدین جهت بعقیده آنان کون و فساد حرکت در جوهر است چنانکه ابویعقوب سجستانی در کشف المحجوب در بیان اقسام حرکت گوید : ( آگاه باش کی حرکت ها شش است دو حرکت از آن حرکت کون و فساد است . حرکت کون چون بودن چیزها و حرکت فساد چون تباه شدن چیزها. ) (۲)

حکیم ناصر خسرو در جامع الحکمتین در بیان انواع حرکت گوید : ( اگر گوید حرکت چند است ؟ گوئیم حرکت شش نوع است یکی بکون و یکی بفساد و ... دیگر بزیادت و چهارم بنقصان و پنجم باستحالت و ششم ازجائی بجائی . اما کون بیرون شدن چیزی است از عدم سوی وجود و فساد باز شدن چیزی است از وجود سوی عدم و نیز گفتند که کون پذیرفتن هیولی است بر صورتی شریف را و پوشیدنی بر صورتی خسیس را. ) (۳)

و در کتاب زاد المسافرین در قول ششم اندر حرکت و انواع آن بعد از تعریف حرکت گوید : ( و گفتند که حرکت بر شش روی است دو از و اندر جوهر است ... اما آندو حرکت که اندر ذات جوهر است کون و فساد است و کون پدید آمدن

۱- رساله اولی حکمت طبیعی چاپ مصر ص ۱۴ و ۱۵ و طبع هند ص ۸-۹

۲- جستار دوم در آنک نفس گرد آور همه حرکات است ص ۲۹

۳- جامع الحکمتین ص ۹۱



چیزی است از طبایع بصورت بودش و فساد بازگشتن چیزی است از صورت بودش  
سوی طبایع. (۱)

### عقیده حکمای مشاء

ارسطو وفارابی و اکثر حکمای اسلامی عقیده دارند که حرکت بمعنای کمال  
برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است یا حرکت بمعنای بیرون آمدن  
تدریجی از قوه بفعل، در جوهر واقع نمیشود برای آنکه تغییر در جوهر دفعی است  
و هیچیک از تعاریف مذکور و نظائر آن بر کون و فساد صدق نمیکنند. بهمین جهت  
ابونصر فارابی صراحة<sup>۱</sup> حرکت در جوهر را منع کرده است چنانکه در رساله الدعای  
القلبية بعد از تعریف حرکت باین عبارت: (معناها انها کمال اول لما هو بالقوة  
من جهت ما هو كذلك.) در بیان انحراف آن گوید: (وان العارضة للمساویات من الحركات  
هي الحركة الوضعية فقط و العارضة للجرام الكائنة الفاسدة هي الحركة المكانية  
و الكمية و کیفیة و ان اصناف الحركات فی هذه الاربعة و انه لا حركة فی  
الجوهر.) (۲)

ابن سینا مانند ارسطو و فارابی حرکت را در مقوله جوهر جائز ندانسته است  
چنانکه در فصل سوم از مقاله دوم طبیعیات شفا بعد از تفسیر معانی حرکت در  
مقوله در بیان عدم وقوع حرکت در جوهر گوید: ( و اما الجوهر فان قولنا ان فيه  
حركة هو قول مجازی فان هذه المقولة لا تعرض فیها الحركة لان الطبيعة الجوهرية  
اذا فسدت تفسد دفعة<sup>۲</sup> و اذا حدثت تحدث دفعة فلا يوجد بین قوتها الصرفة و فعلها  
الصرف کمال متوسط.) (۳) یعنی (اما جوهر اگر بگوئیم حرکت در او واقع میشود  
بر سبیل مجاز است و در جوهر حرکت واقع نمیشود بدلیل اینکه طبیعت جوهر اگر

۱- زاد المسافرین ص ۳۹

۲- رساله الدعای القلبية ص ۶

۳- فصل سوم از مقاله دوم طبیعیات شفا ص ۴۳



فاسد شود دفعی است حادث هم اگر بشود دفعی است و میان قوه صرف او و فعل صرف کمال متوسطی نیست. (۱)

این سینا در تألیفات فلسفی دلائلی بر عدم وقوع حرکت در جوهر آورده است. او در شفا باستناد عدم بقاء موضوع و نا ممکن بودن شدت و ضعف در جوهر تغییر تدریجی را درین مقوله انکار می کند و ما هر یک از این دو دلیل را جداگانه بیان می کنیم

### دلیل اول

واقع نشدن حرکت در مقوله جوهر برای آنست که هیولی ذاتاً چیزی بالقوه است و فعلیت متحرك بصورت می باشد. بدین جهت چنانکه سابقاً بیان نمودیم صورت نوعیه موضوع حرکت باید از آغاز تا پایان حرکت در تمام احوال باقی باشد بنا بر این با فرض بقاء ذات موضوع بحال قبل از حرکت هیچگونه تغییری خواه دفعی یا تدریجی در ذات جوهر نیست و اگر تبدلی در آن دیده شود در واقع حرکت در احوال و صفات جوهر است مانند انتقال از مکانی بمکان دیگر که حرکت در این است و یا حرکت انسان از جهل بعلم که حرکت در کیف نفسانی است و یا حرکت درخت از چندی بچندی دیگر. و اگر ذات جوهر و صورت نوعیه او تغییر کند در هر لحظه صورت جوهری دفعه فاسد شده و بجای آن صورت دیگری یکباره حادث میشود بنا بر این در هر آنی از آنات زمان حرکت جوهری موجود خواهد شد که با جوهر آن قبل و بعد تفاوت دارد و این جوهر امور متمایزی هستند که هر یک بعد از تباهی صورت قبل دفعه کائن میشوند پس باید اعتراف کرد و گفت که حرکت در جوهر برای عدم بقاء موضوع ممکن نیست و همه این دگرگونی ها و تبدل صور یکباره و دفعی است و فلاسفه اینگونه تغییر و انتقال صور را کون و فساد می گویند.

این سینا در فصل سوم از مقاله دوم طبیعیات شفا در بیان دلیل مذکور گوید:  
(و نیز گوئیم موضوع صورت جوهری چنانکه دانستید بالفعل متقوم نمیشود مگر بقبول صورت و هیولی در حد ذاتش چیزی است بالقوه و ذاتی که بالقوه است محال



است که از چیزی چیزی حرکت کند و حرکت جوهری ناچار متحرك موجود بالفعل می‌خواهد و آن متحرك باید صورتی داشته باشد که بواسطه او بالفعل شده باشد که جوهر قائم بالفعل باشد حال اگر آن متحرك همان باشد که پیش از متحرك شدن بود پس تا وقت حصول جوهر دوم حاصل و باقی مانده و جوهریتش فاسد و متغیر نشده بلکه احوالش تغییر کرده است و اگر آن متحرك جوهری باشد غیر از جوهری که فرض کردیم که حرکت از او آغاز شده و غیر از آنکه حرکت با و انجام می‌یابد پس جوهر اول فاسد گردیده و بجوهری وسطی متبدل گردیده است و در این صورت دو جوهر متمایز بالفعل پیدا شده است و در باره جوهر وسط هم همین سخن را میتوان گفت چرا که آن متحرك یا در تمام آن مدت بر طبیعت جوهری که بسوی او متغیر شده باقی بوده و تغییرش از جوهر اول بجوهر دوم دفعی واقع شده است و یا در قسمتی از آن مدت نوع اول خود را نگاه داشته و در قسمت دیگری توسط بصورت نوع دوم درآمده است که باز واجب سی‌آید که انتقال از نوعی بنوع دیگر دفعی واقع شود و آن مدت مطلق باشد با حرکاتی غیر از حرکات نوعی جوهر زیر که انتقال جوهری در مدت و زمان نبوده یعنی دفعی بوده است. (۱)

چنانکه جسم در وجود بصورت محتاج است در تحصیل باعراض احتیاج ندارد بدین جهت نمیتوان باستناد عدم بقاء موضوع، حرکت کیفی را انکار کرد زیرا با تغییر صفات و دیگر گونی کیفیات صورت نوعیه موضوع از آغاز حرکت تا پایان آن بیکه حال باقی است.

### دلیل دوم

نا ممکن بودن حرکت در جوهر برای آنست که ذات جوهر شدت و ضعف ندارد و در هر چیزی که شدت و ضعف نباشد حرکت بمعنای خروج تدریجی از قوه

۱- ترجمه فن سماع طبیعی ص ۱۲۴ ابن سینا در فصل سوم از مقاله دوم طبیعیات در باره دلیل مذکور گوید: (ونقول ایضا ان موضوع الصورة الجوهرية لا يقوم بالفعل... (تا) لافی مدة و زمان.) ص ۴۳



بفعل در آن نخواهد بود. نبودن شدت و ضعف در جوهر برای آنست که با فرض اشتداد جوهری اگر صورت نوعیه بحال قبل از شدت باقی باشد بنا بر این تغییری در صورت جوهری پدید نیامده است، و حرکت فقط در عوارض و صفات جوهر است که حکما این قبیل دگرگونی را تغییر حالت گویند، و اگر بعد از اشتداد، نخستین صورت معدوم شده و جوهر دیگری حادث گردد این نوع تبدیل در حقیقت تغییر دفعی و کون و فساد است و صوری که متعاقباً کائن و فاسد میشوند ذاتاً بایکدیگر اختلاف دارند و نمیتوان گفت که در آنها شدت و ضعف است برای آنکه شدت و ضعف تفاوت احوال یک چیز میباشد، و صور مذکور در اثر کون و فساد ذاتاً متباین اند و چنانکه سابقاً بیان نمودیم پدید آمدن صورت و تباه شدن آن هر یک دفعه<sup>۱</sup> واقع میشوند بدین جهت تغییر تدریجی در آنها تصور نمیشود.

ابن سینا در فصل دوم از مقاله دوم طبیعیات شفا در بیان دلیل مذکور گوید: ( زیرا که صورت جوهری کمی و بیشی و شدت و ضعف نمی پذیرد چه اگر بپذیرد ناچار در میانه کمی و بیشی نوع او یا باقی میماند یا نمی ماند. اگر بنوع خود باقی میماند پس صورت جوهری تغییر نکرده بلکه تغییر در عارض صورت واقع شده است زیرا که آنچه ضعیف بوده و شدید شده معدوم گردیده و حال آنکه جوهر معدوم نشده است و این کون نیست بلکه تغییر حالست یا چیز دیگری از این قبیل. و اگر جوهر چون اشتداد یافت باقی نمی ماند پس اشتداد جوهر دیگری را احداث کرده است و همچنین در هر آنی که حال اشتداد باقی است جوهر دیگری حادث و جوهر اولی معدوم میشود و در این صورت میان یک جوهر و جوهر دیگر جوهرهای بیشمار بالقوه ممکن خواهد بود چنانکه در کیفیات این چنین است ولیکن معلوم شده است که امر برخلاف این است و صورت جوهری باطل و حادث شدنش دفعی است و چیزی که باین صفت باشد میان قوه و فعلش واسطه ای نیست که حرکت باشد. )<sup>(۱)</sup>

۱- ترجمه فن سماع طبیعی ص ۱۲۳-۱۲۴ ابن سینا در فصل سوم از مقاله دوم طبیعیات شفا برهان بر عدم وقوع حرکت را باین عبارت آورده است: (وذلك لان الصورة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتقص (تا آنجا) فلا يكون بين قوته وفعله واسطة هي الحركة.) ص ۴۳



### بیان وقوع حرکت در جوهر و شرح دلائل آن

بر خلاف عقیده حکمای مشاء چنانکه در گفتار اول و دوم بیان نمودیم از فلاسفه قدیم یونان هرا کلیتوس و اصحاب ذره و از متفکرین اسلامی عرفاء بحرکت جوهری عقیده داشتند و در موارد مختلف تجدد جواهر و تقلب ماهیات را بتعبیرهای گوناگون بیان کرده اند.

هرا کلیتوس افسوسی نخستین حکیمی بوده است که بجریان عمومی جهان و سریان وجود عقیده داشت.

انکسا گوراس میگفت ماده و تخمهای در هم بوسیله حرکت دورانی سازمان معین و نظام خاص پیدا می کنند.

امپد کلس عقیده داشت که جهان با محرك سهر و کین از چهار عنصر ساخته شده است. عالم مثال افلاطون ساکن و جهان محسوس او متحرك و بی قرار است. عرفاء بنامهای مختلفی مانند (سرگ و رجعت، و حشر نوین، و خلق جدید، و فناء و بقاء، و خلع و لبس، و حشر و نشر، و تجدد امثال، و سیر و حبس، و تعاقب امثال، و سرگ ذاتی، و قیامت کبری، و ساعت حاضر، و قیامت نقد، و تجدد مظاهر، و تبدل تعینات، و نظائر آن،) حرکت جوهری و تبدل ذوات را بیان کرده اند.

محمی الدین عربی عقیده داشت که جوهر مانند عرض در دو آن بیک حال باقی نیست. بر کسون مانند هرا کلیتوس حرکت را جریان دائمی موجودات میدانست و بعقیده کاسون امریکائی حرکت و تغییر امری چاره ناپذیر و عمومی است.

ملا صدرا در تألیفات فلسفی دلائل ابن سینا و سایر حکمای مشاء را مورد انتقاد قرار داده است و با آوردن براهین عقلی و نقلی تغییر تدریجی را در مقوله جوهر ثابت کرد و میگوید جوهر از جوهریت حرکت میکند که کاملتر شود و تمام عالم جسمانی آن بان کاملتر میشوند و در آن ثانی غیر از آن اول است ولی صوری که اشیاء می پوشند پوششی بر روی پوششی است نه آنکه صورت اولیه را از دست بدهد



و صورت دیگری بیوشد بعبارت دیگر تجدد صور خلع و لبس نیست بلکه لبس بعد لبس است.

ملاصدرا باستناد کلام ابن سینا در حکمت المشرقیه ثابت و مرکب بودن موضوع حرکت را بنحو مطلق قبول ندارد و در کتاب اسفار میگوید باید فهمید و تحقیق کرد که آیا اولاً ماهیت موضوع حرکت باید ثابت باشد، یا وجود آن؟ و ثانیاً مرکب بودن موضوع فقط بحرکت در اعراض اختصاص دارد، یا حرکت در جواهر را نیز شامل است؟ خلاصه عقیده او در این مسئله آنست که در حرکت جوهری بر خلاف سایر انواع حرکت ثبات وجود موضوع و ترکیب آن لازم نیست و برعکس در این نوع حرکت بحکم لزوم سنخیت میان علت و معلول تجدد وجود موضوع و عدم ترکیب آن ضروری است، قبل از آنکه عقیده ملاصدرا در باره شرائط موضوع حرکت بیان گردد لازم است مضمون آن قسمت از عبارت حکمت المشرقیه که مورد استناد واقع شده است در اینجا آورده شود، ابن سینا در این کتاب در باره اوصاف فاعل قریب حرکت میگوید: چون ذات حرکت عین تجدد و نفس انقضاء است بموجب لزوم تناسب میان علت و معلول باید علت قریب آن ذاتی غیر ثابت و حقیقتی متجدد باشد و در غیر این صورت اجزاء حرکت در وجود مجتمع شده و در نتیجه حرکت بسکون و تجدد بقرار بدل خواهد شد، پس حرکت لازم وجود ماهیتی است که آن ماهیت فاعل قریب حرکت است و میان لازم و ملزوم یعنی حرکت و فاعل قریب آن نمیتواند جعلی فاصله باشد، باین معنی همین که فاعل قریب حرکت مجعول گردد، حرکت از عوارض تحلیلیه وجود فاعل است بدین جهت فاعل قریب حرکت پیوست دارای دو اعتبار است بملاحظه ماهیت ثابت و از نظر وجود مانند حرکت متجدد است. تحقیق او راجع بخصوصیات فاعل قریب حرکت چنان است که گوید: ( فصل فی حکمة مشرقیة اعلم ان الحركة لما كانت متحرکیة الشیئی لانها نفس التجدد و الانقضاء فیجب ان یکون علتہ القریبة امرأ غیر ثابت الذات و الالم یعدم اجزاء الحركة فلم یکن الحركة حرکتة والتجدد تجدد ابل سکوناً و قراراً فالفاعل



المزاوول لها امر يكون الحركة لازمة لها في الوجود بالذات وكل ما كانت الحركة من لوازم وجودها فلها ماهية غير الحركة لكن الحركة لا تنفك عنها وجوداً و كل ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجى فلم يتخلل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب وجوده الخارجى فيكون وجود الحركة من العوارض التحليلية لوجود فاعلها القريب فالفا عل القريب للحركة لا بد ان يكون ثابت الماهية متجددة الوجود. (۱)

ملا صدرا براین اصل که فاعل قریب حرکت باعتبار وجود متصرم و از نظر ماهیت ثابت است اصل دیگری اضافه کرده و میگوید: فاعل قریب هر نوع حرکتی طبیعت است و طبیعت حقیقتی است جوهری که تحصیل نوعی اجسام بآن بستگی دارد بدین جهت حکما در تفسیر طبیعت گفته اند طبیعت نخستین کمال جسم طبیعی است و از این دو اصل نتیجه میگیرد که هر جسمی باعتبار وجود گذران سیال و از جهت ماهیت برخلاف حرکت ثابت است چنانکه گوید: (وستعلم ان العلة القریبة فی کل نوع من الحركة لیست الا الطبيعة وهی جوهر یتقوم به الجسم و یتحصل به نوعاً وهی کمال اول لجسم طبیعی من حیث هو بالفعل موجود فقد ثبت وتحقق من هذا ان کل جسم امر متجدد الوجود سیال الهوية و ان کان ثابت الماهية و بهذا یفترق عن الحركة لان معناها نفس التجدد و الانقضاء وبهذا ثبت حدوث العالم الجسمانی و جمیع الجواهر الجسمانیة وسائر اعراضها فلكية كانت او عنصرية). (۲)

ملا صدرا بعد از آنکه بیان کرد فاعل قریب حرکت یعنی طبیعت باعتبار ماهیت ثابت و از جهت وجود متصرم است میگوید: بنابراین نمی توان بطور مطلق گفت موضوع حرکت باید امر ثابتی باشد و این حکم در وقتی درست است که ماهیت موضوع حرکت مقصود باشد و یا آنکه مراد حرکتی باشد که لازم وجود نیست مانند حرکت در مقوله های کیف و این کم و وضع. و اما موضوع حرکت جوهری بمقتضای لزوم سنخیت میان فاعل قریب حرکت و معلول آن مسلماً از جهت وجود متجدد و



بحسب ماهیت ثابت است چنانکه در بیان لزوم وصف ثبات موضوع حرکت گوید :  
 (فما ذکر فی الفصل السابق من ان موضوع الحركة لابد وان يكون امرا ثابت الذات  
 صحيح اذا عني بموضوع الحركة موضوعها بحسب الماهية لان موضوع التجدد يكون  
 عارضا له فهو بحسب ذاته و ماهيته غير متجدد او عني به موضوع الحركات الغير  
 اللازمة في الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو.) (۱)

ملاصدرا بطور کلی لزوم ترکیب موضوع حرکت را قبول ندارد و در این حکم  
 تفصیلی قائل شده است و میگوید هرگاه موضوعیت و عروض حقیقتی خارجی باشند  
 چنانکه در حرکات عارضی اجسام است ، در این گونه موارد باید اعتراف کرد که  
 موضوع حرکت از دو جزء مرکب است یکی موجود ثابت و مستمر در تمام زمان  
 حرکت و دیگری امری است که حرکت در آن واقع میشود و کمالات شأنی بتدریج  
 در آن فعلیت می یابند . و اما اگر عروض بر حسب تحلیل عقلی باشد مانند حرکت  
 جوهری که لازم موضوع است و وجود حرکت در خارج از موضوع جدا نیست ،  
 و عروض و انفکاک بر حسب تجزیه ذهن و تحلیل عقل است در این نوع حرکت  
 قابل و فاعل یکی است و جهت قوه عین فعلیت است چنانکه ثبات فاعل قریب آن  
 یعنی طبیعت عین تجدد می باشد . ملاصدرا در بیان عدم لزوم ترکیب موضوع حرکت  
 گوید : ( و ما ذکر ایضا فیه من ان موضوع الحركة مرکب من ما بالقوة وما بالفعل  
 قول مجمل يحتاج الى تفصیل و هو ان الموضوعية و العروض ان كانا في الوجود  
 كما في الحركات العارضة للجسم فحق ان موضوعها مركب في الخارج من امر به يكون  
 بالفعل موجودا ثابتا مستمرا في كل زمان الحركة و من امر يكون بالقوة متحرکا  
 لان كل جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن و يزول عنه و هو هو بحاله وان  
 كان العروض بحسب التحليل العقلي كما في اللوازم فالقابل و الفاعل هناك امر  
 واحد و القوة و الفعلية جهة واحدة ای ما بالقوة عین ما بالفعل کل منهما متضمن للآخر  
 و كما ان ثبات الحركة عین تجدد ها و قوتها علی الشیئی عین فعلية القوة علی ذلك



الشیئی فکذلک حکم ثبات ما به الحركة و هی الطبيعة الکائنة فی الاجسام فانه عین تجددها الذاتی. (۱)

ملاصدرا در بیان حرکت جوهری و شرح موضوع آن میگوید: در هر لحظه برای هیولی با استعداد، صورت دیگری است و هر صورت هم بایجاب، هیولای دیگری دارد، و تشابه صور در جسم بسیط سبب میشود که صور متصمّم یک صورت بی تجدد بنظر آید، گرچه این صور در حد و معنی و اشتراك در ماهیت نوعی یکی هستند ولی بعدد شخصی متجدد و متکثرند و صور مذکور بنحو پیوسته و متصل در پی هم واقع میشوند، چنانکه گوید: (فللهیولی فی کل آن صورة اخرى بالاستعداد ولكل صورة هیولی اخرى یلزمها بالایجاب... فلكل منهما تجدد و دوام بالآخری لاعلی وجه الدور المستحیل... و لتشابه الصور فی الجسم البسیط ظن فیه صورة واحدة مستمرة لاعلی وجه التجدد و لیست كذلك بل هی واحد بالحد و المعنی لا بالعدد الشخصی لانها متجددة متعاقبة فی کل آن علی نعت الاتصال لابان یكون اموراً متباعدة متفاصلة لیلزم ما یلزم علی اصحاب الجزء.) (۲)

برای آنکه بهتر بتجدد جوهری و خصوصیات موضوع آن آگاه شویم لازم است باشکالی که در مسئله ربط حادث بقدیم است توجه گردد.

توضیح آنکه در بیان چگونگی ربط متغیر بثابت این سؤال پیش میآید که بموجب لزوم تناسب میان علت و معلول وجود هر متجددی بوجود متجدد دیگر مسبوق است بدین جهت نباید در دائره وجود هیچ حادثی بقدیم و متغیری به ثابت مربوط گردد و تمام علل و معلولات باید متصمّم و متغیر باشند. بنابر این در ترتب معلول بر علت یکی از محذورهای سه گانه ۱- تسلسل ۲- دور ۳- تغیر در ذات مبدء لازم می آید.

حکما در پاسخ این سؤال میگویند تجدد اشیاء بردونوع است گاهی عارضی است این نوع تجدد بعلتی مستقل و متصمّم محتاج است و گاهی ذاتی است. درین



قسم تجدد متجدد بجعلی جداگانه احتیاج ندارد همین که ، ملزوم بجعل بسیط تحقق یافت تجدد لازم با او همراه است . پس در عالم وجود حقیقتی لازم است که ذات او مستلزم جریان و سیلان باشد تا بوسیله آن متغیر . بثابت و حادث بقدم مربوط گردد .

حکمای مشاء در مقام ربط حادث بقدم حرکت و زمان را باعتبار سجعولیت ثابت و از جهت ارتباط حوادث بمتجددات بآن متصرم دانستند و بیان کردند که تجدد حوادث بواسطه یا بیواسطه معلول تجدد حرکت و زمان است ولیکن تجدد حرکت و زمان ذاتی است و بهیچوجه نمیتواند سجعول باشد . اما ملاصدرا پیروی از عرفا طبیعت را رابط میان متغیر و ثابت قرار داده است و میگوید طبیعت سیاله دارای دو جهت است باعتبار ماهیت ثابت و از جهت وجود متجدد است بدین جهت ممکن را بواجب و حادث را بقدم مربوط می کند چنانکه گوید : (فالتبعية بما هي ثابتة مرتبطة الى المبدء الثابت و بما هي متجددة يرتبط اليها تجدد المتجددات و حدوث الاحداث كما ان الهيولى من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدء الفعال بانضمام الصورة ابداعاً و من حيث انها قوة وامكان يستصح بها الحدوث و الانقضاء و الدثور و الفناء فهذان الجوهران بدثورهما و تجدد هما الذاتين واسطتان للحدوث و الزوال في الاسور الجسمانية و بهما يحصل الارتباط بين القديم و الحادث و ينحسم مادة الاشكال التي اعيت الفضلاء في دفعه .) (۱)

### پاسخ دلیل اول

ظاهراً ابن سینا در دلیل اول بسبب عدم بقاء موضوع تجدد طبیعت و حرکت در جوهر را جائز ندانسته است ، ملاصدرا در پاسخ این اشکال می گوید : حکما در حکمت طبیعی ثابت کرده اند که جسم مرکب از هیولی و صورت است و هیولی در فعلیت و حصول بشخص معین و فرد خاصی از صورت احتیاج ندارد تا بزوال طبیعت شخصی و تجدد صور، حرکت جوهری بسبب عدم بقاء موضوع و فعلیت نداشتن



هیولی نا ممکن باشد بلکه صورت نوعیه یا جسمیه در ضمن هر فردی که تحقق پیدا کند موجب فعلیت ساده و سبب بقاء هیولی است و چنانکه فلاسفه در حرکت کمی وجود مطلق مقدار را برای بقاء موضوع حرکت کافی دانسته اند ، در حرکت جوهری نیز وجود صورت مطلق و طبیعت مبهم برای فعلیت هیولی و تحصیل ساده کافی است . پس جائز است بدون آنکه هیولی خالی از صورت گردد صور اشخاص متعاقباً بر هیولی وارد شوند و افراد صور نوعیه و جسمیه تدریجاً تغییر کنند و در هر لحظه فعلیت هیولی و قیام ساده بفردی از آن صورت باشد بنا بر این میتوان گفت در حقیقت صورت مبهم و طبیعت نامعین حافظ فعلیت ساده و موجب بقاء موضوع است .

بعبارت دیگر چنانکه در مقوله های کم و کیف و این و وضع تبدل مشخصات عرضی مستلزم عدم بقاء موضوع نیست ، در حرکت جوهری دگرگونی صور شخصیه موجب عدم بقاء موضوع نخواهد بود و همانطوری که در حرکت چندی و چگونگی و اینی و وضعی ، جسم با مقدار مبهم و چگونگی مطلق و مکان نامعلوم و وضع نامشخص موضوع حرکت است در حرکت جوهری هم هیولی با صورت نامعین موضوع حرکت میباشد .

ملاصدرا در اسفار و سایر تألیفات خود تصریح می کند که در حرکت جوهری و تجدد طبایع باقی ماندن صورت بنحو ابهام برای بقاء موضوع حرکت کافی است چنانکه در رساله حدوث گوید : (ثم ان موضوع الحركة وجب ان يكون باقيا بوجوده وتشخصه الا انه يكفي في تشخص المادة وجود صورة ما وكيفية ما وكمية ما ويجوز التبدل له في خصوصيات كل منها .) (۱)

و در اسفار در ذیل این عنوان (فصل فی توضیح ماذ کرنا فی تحقیق الحركة الکمية) میگوید : الحق ان الحركة كما يجوز في الكم والكيف يجوز في الصور الجسمانية وكما ان كلا من هذه الاعراض القارة وغير القارة المسمات بالمشخصات معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه ، غير معتبرة على وجه آخر ، اذ الباقي من



کل واحد منها فی موضوع الحركة قدر مشترك فی ما بین الطرفين والمتبدل منه خصوصیات الحدود المعینة فكذا الحال فی الجوهر الصوری . . الخ (۱)

سلاصدا بعد از بیان چگونگی بقاء موضوع در حرکت جوهری و پاسخ دادن بایراد ابن سینا میگوید شیخ اشراق و تابعین او ( که بسبب باقی نبودن موضوع، حرکت را در (مقوله کم) منکر شدند و استدلال کرده اند باینکه اضافه شدن مقداری بمقدار دیگر یا جدا شدن چیزی از امر متصل موجب انعدام موضوع است) در حقیقت التفتات نکرده اند که هیولی با مقدار مبهم و پیوستگی مطلق در تمام احوال باقی است و پیوسته حافظ وحدت و سبب تشخیص موضوع است، و آنچه بفصل و وصل بحسب وهم معدوم میشود موضوع حرکت نیست بلکه مقدار بدون ماده است چنانکه در رساله حدوث گوید: (و لصعوبة هذه الاشکال انکر صاحب الاشراق و متابعوه وجود الحركة الكمية مطلقا حيث قالوا اضافة مقدار الى مقدار یوجب انعدامه و انفصال جزء من المتصل یوجب انعدامه . . . و وجه الانحلال لهذا الاشکال ان موضوع هذه الحركة هی المادة مع مقدار ما و اتصال ما و بهما ینحفظ و حدته و تبقى شخصية و اما ما فیة الحركة فهی خصوصیات المقادیر و مراتبها و الفصل والوصل لا یعدمان الانفس المقدار المتصل المأخوذ بلا مادة بحسب الوهم. ) (۲)

و در اسفار بعد از پاسخ دادن انتقاد ابن سینا و بیان اینکه در حرکت جوهری موضوع حرکت باقی است گوید: (و بذلك ینحل اشکال الحركة فی مقولة الكم التي اضطرر المتأخرون فی حله حتی انکرها صاحب الاشراق و متابعوه حيث قالوا اضافة المقدار الى مقدار آخر یوجب انعدامه و کذا انفصال جزء مقداری عن المتصل یوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غیر باق و الشیخ الرئيس ایضا استصعب ذلك واعترف بالعجز عن اثبات موضوع ثابت فی النبات بل فی الحيوان لهذه الحركة. ) (۳)

۱- مبحث امور عامة اسفار ص ۲۳۰

۲- رساله حدوث ص ۳۳

۳- امور عامة اسفار در ذیل عنوان ( فصل فی تحقیق وقوع الحركة فی کل واحدة من هذه المقولات الخمس ) ص ۲۲۸



همانطوریکه در فصل سر بوط بحرکت در کم بیان نمودیم تماسیت پاسخ مذکور بنا بر مذهب کسانی است که جسم را مرکب از هیولی و صورت میدانند و اما بنا بر عقیده شیخ اشراق و پیروان او که جسم عین مقدار است و از هیولی و صورت مرکب نیست با تبدل مقدار، موضوع تغییر خواهد کرد بنا بر این یا باید در وجود حرکت بقاء موضوع را معتبر ندانست و یا حرکت کمی را انکار کرد.

بعقیده مؤلف بحث در باره اینکه حرکت در مقوله کم ممکن است یا خیر؟ بحقیقت معنای جسم ارتباط دارد، و در این مسئله باید تحقیق کرد که آیا جسم همانطوریکه حکمای مشاء میگویند از هیولی و صورت مرکب است و یا چنانکه اشراقیین عقیده دارند عین مقدار میباشد بنا بر مذهب اول موضوع حرکت هیولی با مقدار مطلق است، که در تمام احوال باقی است و اما بر مذهب دوم برای نبودن ذات ثابت در تمام احوال و دگرگون شدن مقدار در هر لحظه تغییر تدریجی در مقوله کم واقع نمیشود،

### انتقاد بر وقوع حرکت در جوهر

حکما در مبحث علت و معلول در موارد مختلف بیان کرده اند که میان تشخص و وجود و ایجاد ترتب است باین معنی وجود اشیاء فرع تشخص و ایجاد تابع وجود است پس تا چیزی تعین نداشته باشد موجود نخواهد شد و تا موجود نگردد نمیتواند علت چیزی باشد بنا بر این چگونه ممکن است صورت مبهم و طبیعت نا معین اولاً موجود باشد و ثانیاً علت وجود هیولی و موجب تحقق ماده گردد، قائلین بحرکت جوهری در پاسخ این سؤال دست توسل بدامن جوهر مفارق و واحد عددی دراز کرده اند و میگویند صورت مطلق و طبیعت مبهم در واقع شریک علت است و هر نوع طبیعتی سیال، جوهر مفارق و مثال نوری ثابتی دارد که در حقیقت او علت تعین هیولی و سبب فعلیت ماده است و از طرف دیگر چون هیولی قوه محض و استعداد صرف است صورت مذکور برای فعلیت او کافی است.

ملاحظه را در بیان بقاء موضوع حرکت جوهری در اسفار گوید: (موضوع کل



حرکة و ان وجب ان يكون باقيا بوجوده و تشخصه الا انه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني ان يكون هناك مادة يتشخص بوجود صورة ما و كيفية ما و كمية ما فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها اولا يرى ان تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم و هي صورة ما و واحد بالعدد و هو جوهر مفارق عقلي مما جوزه الشيخ و غيره من الحكماء و صرحوا بان العقل غير منقبض عن استناد وجود المادة المستبقة في كل آن الى صورة اخرى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا بعينها و استناد كل صورة شخصية بعينها الى تلك المادة . (۱)

سبزواری در حاشیة اسفار در مقام بیان ایراد مذکور و پاسخ آن گوید :  
(قوله تشخص بوجود صورة ما ان قلت الشئى ما لم يشخص لم يشخص فكيف يتشخص المادة بصورة ما و ايضا الشئى ما لم يتشخص لم يوجد و ما لم يوجد لم يوجد فكيف يكون صورة ما علة لوجود المادة ؟ قلت العلة الحقيقية لوجود المادة وتشخصها هي الواحد بالعدد الذي هو المفارق و اما الواحد بالعموم من الصورة فهو شريك العلة و الشركة خفيفة المؤنة فيكفيها ذلك خصوصا للمهيولى التي هي القوة المحضة كما ان عدم لما كان خفيف المؤنة يكفيه الواحد بالعموم .. الخ .) (۱)

### با تجدد طبایع چگونه ماده در تمام احوال باقی است

فعلیت هیولی و وجود ماده معلول صورت است و معلول در تجدد و بقاء تابع علت میباشد و همانطوریکه هیولی ذاتاً پیوسته و گسسته نمیشود، در قبول این اوصاف نیز تابع صورت است اگر علت وجود هیولی متجدد باشد هیولی هم بتبع آن متجدد خواهد بود و اگر در صورت تبدلی نباشد هیولی هم ثابت است. پس با فرض حرکت جوهری و تجدد طبایع محذور عدم بقاء موضوع بحال خود باقی است، کسانی که بحرکت جوهری

۱- امور اسفار در ذیل عنوان (فی تحقیق وقوع الحركة فی کل واحدة من هذه المقولات

الخمس) ص ۲۲۸

۲- ص ۲۲۷ در ذیل عنوان فی تحقیق وقوع الحركة فی کل



عقیده دارند در پاسخ این سؤال میگویند اولاً علت تاسه برای فعلیت هیولی و تشخیص ماده جوهر مفارق است. ثانیاً اگر طبیعت سیال و صورت متجدد علت فعلیت هیولی باشد در پاسخ این ایراد میتوان گفت هیولی بملاحظه جوهر عقلی در تمام زمان حرکت بیک حال باقی است. توضیح آنکه قائلین بحرکت جوهری میگویند برای هر صورت متجدد و طبیعت سیالی دو نوع جوهر است یکی جوهر عقلی ثابت که هرگز تغییر نمی کند، و دیگر جوهر گذاران و سیال و نسبت جوهر عقلی ثابت به طبیعت سیال مانند نسبت اصل بفرع و نسبت کامل بناقص است بنابراین این ثبات و تجدد هیولی بر حسب اختلاف سابه البقاء تفاوت دارد،

ملاصدرا در رساله حدوث در بیان این مطلب گوید: (ونحن لما حکمنا بوجود الحركة الذاتية في جميع الطبائع الجسمانية بهر اھین ذکرناها فلا جرم حکمنا ایضا بان لكل طبيعة فلكية او عنصرية جوهر اعقلیاً ثابتاً بالذات كالأصل وجوهر یتبدل الوجود، و نسبة ذلك الجوهر العقلی الى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التمام الى النقص و كنسبة الأصل الى الفرع و كنسبة الفصل القریب الى الفصل البعيد واللہ تعالی اقرب الیما من كل قریب وتلك الجواهر العقلية بمنزلة اضواء واشعة للنور الاول الاحدی لانها صور ما فی علم الله و لیست لها وجودات مستقلة لانفسها وانما هی وجودات متعلقات الذوات بالحق الاول.) (۱)

### پاسخ دلیل دوم

این سینا از ناممکن بودن شدت و ضعف در جوهر نتیجه گرفت که حرکت در جوهر جائز نیست و تغییری که بحسب ظاهر دیده میشود در حقیقت تغییر در صفات و احوال زائد بر ذات است چه بعد از وقوع شدت و ضعف و زیاده و نقصان اگر ماهیت نوعی جوهر بحال قبل باقی باشد بنا بر این در جوهر حرکتی نخواهد بود و اگر صورت نوعی جوهر تغییر کند گذشته از اینکه اینگونه تغییر در اصطلاح فلاسفه



حرکت نیست لازم می آید که یک حقیقت شخصی از ماهیات متباین و امور مختلف نامتناهی فراهم گردد.

ملاصدرا در پاسخ احتجاج مذکور میگوید: از فرق نگذاشتن میان ماهیت و وجود و اختلاط احکام آنها این مغالطه و اشتباه پدید آمده است بنابر این باید فهمید کسانی که شدت و ضعف جوهری را بسبب عدم بقاء موضوع منکر شده اند قصدشان از بقاء موضوع چیست؟ اگر مراد وجود شخصی موضوع باشد میگوئیم وجود شخصی موضوع در تمام مراتب شدت و ضعف بحال تجدد باقی است و متحرك بحرکت جوهری با این که بحسب شدت و ضعف متفاوت است و در هر لحظه بمرتبۀ کاملتری سیر میکند معذک آن شدت و ضعف درجاتی موجب تکثر موضوع حرکت و مضر بوحدت شخصی آن نیست و اگر مقصود از بقاء موضوع، بقاء نوعی موضوع حرکت باشد که از نخستین وجود آن انتزاع شده است باین معنی که در وقت حدوث صفت جدید و اشتداد جوهری وجود خاصش باقی باشد، میگوئیم بقاء موضوع حرکت با داشتن چنین صفتی معتبر نیست و جایز است که معانی مختلف از یک وجود شخصی انتزاع شوند و آن وجود شخصی هم بحسب آنات فرضی دارای حدود نامتناهی بالقوه باشد بدین جهت از عدم بقاء موضوع حرکت لازم نمی آید که در هر لحظه جوهر جدیدی حادث گردد و انواع نامتناهی تدریجاً موجود شوند.

ملاصدرا در اسفار در مقام پاسخ دلیل دوم ابن سینا گوید: (واما الذی ذکره الشيخ و غیره فی نفی الاشتداد الجوهري... فا قول فيه تحکم ومغالطة نشأت من الخلط بين الماهية و الوجود و الاشتداد فی اخذ ما بالقوة مکان ما بالفعل فان قولهم اما ان یبقى نوعه فی وسط الاشتداد ان ارید ببقائه وجوده بالشخص فنختارانه باق علی الوجه الذی سرلان الوجود المتصل التدریجی الواحد امر واحد زمانی و الاشتداد کمالیة فی ذلک الوجود و التضعف بخلافها و ان ارید به ان المعنی النوعی الذی قد کان منتزعا من وجوده اولا قد بقى وجوده الخاص به عند ما کان بالفعل بالصفة المذكورة التی له فی ذاته فنختارانه غیر باق بملک الصفه و لا یلزم منه حدوث



جوهر آخرای وجوده بل حدوث صفة اخرى ذاتية له بالقوة القریبة من الفعل و ذلك لاجل کمالیة او تنقص الوجود بین فلا محالة يتبدل علیه صفات ذاتية جوهرية ولم يلزم منه وجود انواع بلا نهاية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصی متصل له حدود غیر متناهية بالقوة بحسب آفات مفروضة فی زمانه ففیه وجود انواع بلا نهاية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود ولا فرق بین حصول الاشتداد کیفی المسمى بالاستحالة والکمی المسمى بالنمو و بین حصول الاشتداد الجوهری المسمى بالتکون فی کون کل منهما استکمالا تدریجا و حرکت کمالیة فی نحو وجود الشیئی سواء کان مافیہ الحركة کما و کیفا او جوهری و دعوی الفرق بان الاولین ممکنان و الآخر مستحیل تحکم محض بلا حجة فان الاصل فی کل شیئی هو وجوده و الماهیة تتبع له کما سرسرا (۱)

### برهان اول بر وقوع حرکت در جوهر

باتفاق حکما، حرکت در چهار مقوله عرض کم و کیف و وضع و این واقع میشود و فلاسفه و عرفا بیان داشتند که اعراض در اصل وجود تابع جوهرند چنانکه قیصری در فصل چهارم از مقدمه شرح فصوص الحکم گوید: (اعلم انک اذا سمعت النظر فی حقایق الاشیاء وجدت بعضها متبوعة مکتتفة بالعوارض و بعضها تابعة لاحقة لها و المتبوعة هی الجواهر و التابعة هی الاعراض و یجمعها الوجود.) (۲) پس وقتی اعراض در وجود تابع جوهر باشند در اتصاف بسایر صفات نیز تابع جوهر خواهند بود و برای لزوم بازگشت کردن ما بالعرض بما بالذات تبدل اعراض بحرکت جوهری منتهی میشود و تجدد جوهری در حقیقت منشاء دگرگونی اعراض و علت تبدل احوال است و تا ذات جوهر دگرگون نشود احوال و صفات آن تغییر نخواهد کرد و بهمین جهت جایز نیست که تابع متجدد و متصرف امری ثابت و تغییر ناپذیر باشد چنانکه ملاحظه میشود قبل از ملاحظه حکما و عرفا قانون تبعیت اعراض را بیان کرده اند و ابتکار او در تألیف این مقدمات است.

۱- مبحث امور عامه اسفار ص ۲۲۸

۲- شرح فصوص الحکم قیصری ص ۲۱



## برهان دوم بر وقوع حرکت در جوهر

دلیل دیگر بر وجود حرکت جوهری لزوم سنخیت و همانندی میان علت و معلول است. طبیعت چنانکه گفته شد نخستین مبدء حرکت میباشد بنابراین هرگاه با تجدّد اعراض علت وجود آنها یعنی طبیعت و صورت نوعیه اجسام امر ثابتی باشد و متجدّد و متغیر نگردد تخلف معلول از علت لازم می آید و برای عدم تناسب، امر متجدّد بثابت ارتباطی نخواهد داشت و محال است که ثابت علت متجدّد گردد. و اما اگر علت قریب حرکت وجود طبیعت سیال و صورت نوعیه متجدّد باشد برای همانندی میان علت و معلول اشکال بر طرف خواهد شد و مانعی نخواهد داشت که وجود متجدّدی علت وجود متجدّد دیگر شود و همانطوریکه در بیان موضوع حرکت جوهری گفته شد طبیعت باعتبار ماهیت ثابت و بواسطه مربوط است و از نظر وجود متصمّم و علت تجدّد تمام متجدّدات خواهد بود ولی دگرگونی طبایع و تبدل صور نوعیه ذاتی است و نمیتواند مجعول باشد. و از جهت آنکه حرکت عرضی است و استقلال در وجود ندارد و بمقتضای تبعیت اعراض و بازگشت مسا بالعرض بما بالذات امکان نخواهد داشت بجای طبیعت حرکت رابط میان متجدّد و ثابت باشد.

ابن سینا در کتاب حکمت مشرقیه در بیان لزوم تناسب میان علت و معلول باین برهان التفات نموده است و بهمین جهت تصریح کرده است که فاعل قریب حرکت باید امری متجدّد و متصمّم باشد و در غیر این صورت حرکت بسکون بدل خواهد شد چنانکه گوید: (اعلم ان الحركة لما كانت متحرکة الشیئی لانها نفس التجدد و الانقضاء فیجب ان یکون علته القریبة امر غیر ثابت الذات و الالم ینعدم اجزاء الحركة فلم یکن الحركة حركة و التجدد تجدّد ابل سکونا و قرارا.. الخ) (۱) یعنی چون ذات حرکت عین تجدّد و نفس انقضاء است بموجب لزوم سنخیت و تناسب میان علّیت و معلول باید علت قریب آن ذاتی غیر ثابت و حقیقتی متجدّد باشد



و در غیر این صورت اجزاء حرکت در وجود مجتمع میشود و در نتیجه حرکت بسکون و تجدد بقرار بدل خواهد شد.

### برهان سوم بر وقوع حرکت در مقولهٔ جوهر

دلیل دیگر بر اثبات حرکت جوهری که ملاحظه را آنرا برهان مشرقی توصیف کرده است آنست که عرض و عرضی ذاتاً یکی هستند و اختلاف آنها مانند جنس با ماده و فصل با صورت اعتباری است، باین معنی وقتی وصفی لا بشرط ملاحظه شود عرضی و محمول است ولی اگر همان وصف بشرط اعتبار گردد عرض و غیرقابل حمل میباشد.

مترجمین کلام ارسطو برای یکی بودن عرض و عرضی مقولات را بمشتقات تفسیر نموده اند با توجه باین اصل ( هر حکمی که برای یکی از دو متحد باشد برای دیگری هم هست ) میتوان گفت تبدل در عرض مانند دگرگونی در کیف یا کم یا وضع یا این، که مورد اتفاق است عین تبدل در عرضی است و از جهت اینکه عرضی بسبب حمل با معروضات متحد میشود تجدد عرضی نیز عین تبدل معروضات و دگرگونی در جوهر میباشد.

بعقیده نگارنده یکی بودن عرض و عرضی و اشتراك آنها در تمام احکام امر نظری و محتاج باثبات است و این حکم در بداهت روشن تر از حرکت جوهری نیست شاید آنان که حرکت در جوهر را قبول ندارند عقیده داشته باشند که شدت و ضعف در عرضی جایز نیست و تغییر تدریجی فقط در اعراض است.

### برهان چهارم بر وقوع حرکت در مقولهٔ جوهر

دلیل دیگری که ملاحظه را برای اثبات حرکت جوهری و مجعول نبودن تجدد طبیعت در رسالهٔ حدوث و اسفار آورده (۱) و آنرا برهان عرشی نامیده آنست که

۱- در اسفار در ذیل این عنوان (فصل فی استیناف برهان آخر علی وقوع الحركة فی الجوهر اعلم ان الطبيعة .. الخ.) ص ۲۳۰ بیان شده است و در رسالهٔ الحدوث باین عبارت شروع شده است: (اعلم ان الطبيعة .. الخ) ص ۲۳-۲۴



میگوید: قوی و طبایع مادی بدون ماده و داشتن وضعی خاص نمیتوانند در اجسام فاعل امری باشند برای آنکه ایجاد فرع وجود است و چنانکه گفته شد وجود قوی مادی در فاعلیت احتیاج بمشارکت ماده و وضع مخصوص دارد و اگر طبایع ذاتاً بدون واسطه ماده فاعل امری باشند جسمانی نخواهند بود، باتوجه باین اصل چون ماده وضع خاصی نسبت بخود و قوی خود ندارد بدین جهت طبیعت جسمانی نمیتواند بواسطه ماده فعلی را در ماده ایجاد کند پس فاعل ماده و علت طبیعت و هرچه بر آن عارض میشود امری غیر مادی است از این دو مقدمه نتیجه میگیرد که ممکن نیست میان طبیعت و لوازم آن جعلی واسطه باشد و بهمین جهت طبیعت مانند حرکت ذاتاً متجدد است و لوازم طبیعت با طبیعت در حدوث و تجدد و بقاء و زوال متحد و یکی هستند و تفاوتشان در این است که فیض وجود از مبدء اعلی بواسطه طبیعت بر لوازم آن میگذرد و طبیعت چنانکه گفته شد در حقیقت رابط میان متجدد و ثابت است.

بعقیده مؤلف با پذیرفتن مقدمات مذکور تماسیت این برهان مبتنی بر اثبات لزوم تجدد برای طبیعت است و تا ثابت نشود که حرکت لازم طبایع اجسام است دلیل عرشی بر تجدد طبایع و دیگر گونی جواهر دلالت نخواهد کرد و ظاهر آنکه کسانی که حرکت جوهری را انکار کرده اند عقیده دارند که حرکت لازم طبایع اجسام نیست و بهمین جهت ارسطو طبیعت را نخستین مبدء حرکت و سکون تعریف کرده و بدیهی است که امکان ندارد اضداد لازم یک چیز باشند.

### برهان پنجم بروقوع حرکت در جوهر

در فصل مربوط به بیان حقیقت حرکت در نزد عرفا، بیان نمودیم که متکلمین عقیده دارند در اعراض بنحو انفصال تجدد امثال است باین معنی که در هر آن موضوع دارای فردی از عرض است که با فرد آن قبل و بعد تفاوت دارد و این افراد که دارای ماهیت نوعیه واحدی هستند میان آنها اعدام فاصله است. توضیح آنکه اگر موضوع عرض را در سه یا پنج آن فرض کنیم عرض آن اول و سوم و پنجم متماثل اند و در آن دوم و چهارم عدم هائی میان امثال فاصله است



ولی عرفا و محققین در جواهر و اعراض تجدید امثال را بنحو پیوستگی ثابت کرده‌اند و عقیده دارند که فیض وجود در هر لحظه بر ماهیات امکانی بنحو اتصال است و بواسطه همانند بودن این فیوضات اهل ظاهر بتجدد و دگرگونی آنها توجهی ندارند چنانکه مولانا جلال‌الدین رومی در بیان این معنی گوید :

هر نفس نو میشود دنیا و ما      بی خبر از نو شدن اندر بقا  
عمر همچون جوی نو می‌رسد      مستمری می‌نماید در جسد  
آن زتیزی مستمر شکل آمده است      چون شررکش تیز جنبانی بدست  
شاخ آتش را بجنبانی دراز      در نظر آتش نماید بس دراز  
این درازی مدت از تیزی صنع      می‌نماید سرعت انگیزی صنع  
و مولانا عبدالرحمن جامی باین حقیقت تصریح کرده است چنانکه گوید :

چیزی که نمایشش بیک منوالست

واندر صفت وجود بر یک حال است

دربدو نظر گرچه بقائی دارد

آن نیست بقا تجدید امثال است

تجدد امثال در جواهر بعقیده عرفا حشری است که آنرا قیامت نقد و ساعت حاضر می‌گویند. عارف رومی می‌فرماید :

اندر قیامت ماهر لحظه حشر نوئیست

زین حشر بیخبرند این مردم حشری

با این که عرفا تجدید امثال را در وجود جواهر و اعراض میدانند و وجود هم جوهر و عرض نیست معذک برای آنکه وجود در نزد حکما عین تحقق ماهیات است و بر ماهیات بضمیمه حمل نمیشود ، بدین جهت میتوان از تجدید امثال وجود ممکنات تبدل جواهر و اعراض را ثابت کرد و گفت احکام وجود با ماهیت یکی است و تبدل در وجود جواهر عین تبدل در جواهر و دگرگونی در وجود اعراض ، عین تبدل در اعراض است .



## برهان ششم بر وقوع حرکت در جوهر

نفس حیوانی و روح بخاری که در ماده منطبق است مبدء ادراکات حسی است و بتدریج بادراك خیالی و وهمی و رفته رفته بمرتبه ادراك عقلی میرسد. توضیح آنکه در سیر تکامل برای هر موجود غایتی است که تدریجاً بان خواهد رسید و تصور غایت و حرکت بسوی آن جزء مبادی وجود غایت است و اجسام بسبب تغییر تدریجی بغایت مطلوب نزدیک میشوند.

بعقیده ملاصدرا رسیدن بغایت بر طریق اتحاد است نه اتصال یعنی پس از گذشتن متحرك از مراتب کمال در پایان حرکت، متحرك عین غایت میشود چنانکه در باره تکامل مراتب عقل نظری عقیده ملاصدرا بر آنست که عقل هیولانی بعد از رسیدن بمرتبه عقل بالمستفاد با عقل فعال متحد میشود و این امر مستلزم حرکت جوهری و تبدل ذاتی است، و حصول تصورات جزئی که مبادی حرکات جزئیها اند تدریجی است و همانطوریکه هر حرکتی ذاتاً متجدد است مبادی آنها که تصورات و علوم باشند متجدد و متصمم خواهند بود. گرچه بعقیده حکما، علوم کیفیات نفسانی هستند ولی بحکم انحفاظ ذات و ذاتی در تمام مراتب وجود صور جواهر جواهر و صور اعراض اعراض است و قائلین بحرکت جوهری از طریق تجدد علوم نتیجه گرفتند که جواهر باید ذاتاً متحرك باشند و نفس ناطقه هم بسبب تجدد صور در هر لحظه ذاتاً متصمم و متبدل میشود تا بمرتبه کمال مطلوب برسد و با عقل فعال متحد شود.

## مأخذ حرکت جوهری

ملاصدرا در اغلب تألیفات فلسفی بحرکت جوهری تصریح نموده و خود مدعی است که باتدبر در آیات قرآن و تفکر در احادیث ائمه اطهار باین حقیقت رسیده است و عقیده دارد که از برکت مطالعه کتاب آسمانی براهین حرکت جوهری بر و الهام گردید. چنانکه در کتاب مشاعر در شعر سوم از منهج سوم در بیان حدوث عالم گوید: (لاشیئی من الاجسام و الجسمانیات المادیة فلکیا او عنصر یا



نفسا كان او بدنا الا و هو متجدد الهوية غير ثابت الوجود و الشخصية مع برهان لاح لنا من عند الله لاجل التدبر في آيات الله و كتابه العزيز. (۱) یعنی همه اجسام و جسمانیات مادی فلکی یا عنصری نفس یا بدن ذات شان متجدد و وجود آنها متصمم است و از تدبر در آیات قرآن و تفکر در کتابد عزیز تجدید اجسام بر من معلوم گردید.

ملاصدرا در اسفار و در رساله حدوث بعد از برطرف کردن اشکال عدم بقاء موضوع و اثبات شدت وضعف در جوهر در ذیل این عنوان «فصل فی تأکید القول بتجدد الجواهر الطبیعة المقومة للاجرام السماویة و الارضية» سئوالی را در خصوص حرکت جوهری مطرح نمود و ضمن پاسخ آن مآخذی چند برای تجدد طبایع و حرکت در جوهر بیان کرده است.

پرسش او راجع به حرکت جوهری این است که میگوید: اگر از ما بپرسند که فلاسفه در تمام موارد حقیقت غیر قار را به حرکت و زمان منحصر کرده اند و جمهور بی قراری حرکت را تابع زمان و شیخ اشراق سهروردی بعکس زمان را در عدم ثبات تابع حرکت می پنداشت و عقیده بتجدد طبایع و تبدل امثال بر خلاف اجماع حکما مذهب جدیدی است که تا کنون کسی از حکما بآن عقیده نداشته است. در پاسخ این سؤال می گوید: اولاً در مسائل عقلی متابعت برهان و پیروی از دلیل باید کرد، و هرگز شهرت و اجماع حقیقتی را اثبات نمی کند. و ثانیاً کسانی که حقیقت غیر قار را به حرکت و زمان اختصاص داده اند شاید قصد شان ماهیت حرکت و زمان باشد که ذاتاً متجدد و ماهیت آنها متصمم و گذران است و این نظریه با مذهب ما که عقیده داریم تجدید جواهر و تبدل طبایع بحسب وجود است و از جهت ماهیت ثابت اند منافات ندارد. و ثالثاً حرکت که عبارت از خروج تدریجی از قوه بفعل است امری اضافی و نسبی است و امور اضافی در اصل وجود و عدم و همچنین در تجدید و بقاء تابع ذات مضاف و طبیعت منسوب الیه است و بهیچوجه استقلالی



در وجود واتصاف بسایر صفات ندارد. رابعاً آنچه در سؤال گفته شده است که تجدد جواهر مذهب جدیدی است و حکیمی بتجدد طبایع و تبدل اجسام معتقد نبوده است مطلب درستی نیست زیرا علاوه بر آیات و احادیث، ارسطو و زنون از فلاسفه قدیم و محی الدین عربی و دیگران از عرفای بزرگ باین حقیقت تصریح کرده اند بنابراین مأخذ اصلی که ملاصدرا در مقام پاسخ از این سؤال برای حرکت جوهری در این فصل ذکر میکند چهار نوع است اول آیات و اخبار دوم رأی ارسطو سوم عقیده زنون چهارم مذهب محی الدین عربی که هر یک به ترتیب فوق بیان خواهد شد.

### مأخذ اول آیات و احادیث

همانطوری که گفته شد یکی از مأخذی که ملاصدرا در تألیفات فلسفی برای تجدد طبایع ذکر کرده است آیات قرآن و احادیث پیغمبر (ص) و ائمه (ع) است چنانکه در رساله حدوث گوید: (اما قولک فیما سبق ان هذا احداث مذهب لم یقل به احد من الحكماء فهو کذب و ظلم فان اول حکیم قال به فی کتابه هو الله سبحانه و هو صدق الحكماء.)<sup>(۱)</sup> یعنی سخن تو که تجدد در جواهر مذهب جدیدی است که تا کنون کسی از حکما بآن قائل نبوده است، ستمکاری و دروغگوئی است برای آنکه خداوند نخستین حکیمی است که در کتاب آسمانی بآن تصریح کرده است و اوراستگویی ترین حکما است.

در اسفار و مشاعر و رساله حدوث بآیات زیادی بر حرکت جوهری و تجدد طبایع استدلال شده است که همه آن آیات بر تبدل اجسام و حرکت در جوهر صراحت ندارند و آیاتی که در آنها بر تبدل امور و دیگرگونی طبایع تصریح شده است و ملاصدرا هم در تألیفات خود بآنها استناد کرد عبارتست از آیه ۸۸ سورة النمل. (وترى الجبال تحسبها جامدة و هى تمر مر السحاب).<sup>(۲)</sup> و آیه ۱۵ از سورة «ق»

۱- رساله حدوث چاپ ایران ص ۲۵

۲- یعنی و میبینی کوهها را پنداری شان خشک بجای خود در حالی که میگذرند همانند گذشتن ابرها



(بل هم فی لبس من خلق جدید.) (۱) و آیه ۶۱ از سوره الواقعة. (علی ان تبدل امثالکم و ننشئکم فیما لاتعلمون.) (۲) و اما آیات دیگر مانند آیه ۷ از سوره مریم (انا نحن نرث الارض و من علیها و الینا یرجعون.) (۳) و آیه ۶۷ از سوره الزمر (والسّموات مطویات بیمینه.) (۴) و آیه ۶ و ۲۷ از سوره الرحمن. (سبحانه کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام.) (۵) و آیه ۳ و ۹ و ۱۰ از سوره طه (ان کل من فی السموات و الارض آتی الرحمن عبداً و کلهم آتیة یوم القیمة فرداً.) (۶) و بسیاری از آیات دیگر مانند آیه «کل الینا راجعون.» و آیه «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کد حافلاً قیه.» و آیه «یوم یبعثکم الله جمیعاً.» و آیه «کل آتوه و آخرین» و آیه «فقال لها وللارض ائتیا طوعاً او کرها قالتا آتینا طائعتین» و بسیاری از آیات دیگر که ملاحظه در دلیل بر حرکت جوهری و تجدّد طبایع قرار داد بهیچوجه برین معنی صراحت ندارند. (۷)

ملاحظه در رساله حدوث بعد از استشهاد بآیات مذکور میگوید در میان احادیث نبوی اخبار زیادی است که بر تجدّد طبایع و تبدل امثال تصریحاً و یا تلویحاً دلالت دارند و بعد از آن یک خبر الهی و دو خبر نبوی و یک خبر از علی «ع» ذکر نموده است چنانکه گوید: «و کذا فی سنة نبینا یوجد احادیث کثیرة تدل علی

۱- بلکه ایشان از آفرینش نوین در پرده اند

۲- اگر خدا بخواهد شما را می برد و می آورد آفرینش نوینی

۳- همانا زمین و آنکه بر آنست میراث میبریم و بسوی ما باز گردانیده شوند

۴- بدست قدرتتش آسمانها در پیچیده اند

۵- هر که بر آنست نابود شود در وی پروردگار که صاحب مهتری و بزرگواری

است بجای ماند

۶- نیست هر که در آسمانها و زمین است مگر آنکه آینده است خدا را بنده

و همگیشان در روز قیامت بتنهائی بسوی خدا می آیند

۷- رساله الحدوث چاپ ایران ص ۲۵-۲۶



تجدد الجواهر الطبيعة تصریحاً و تلویحاً منها ما فی الحدیث الالهی ما ترددت فی شئی انا فاعله کتردی فی قبض روح عبدی المؤمن و منها قوله «ص» قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن یقلبها کیف یشاء و منها قوله الدنیادار زوال و انتقال منها قوله امیر المؤمنین «ع» فی قوله تعالی و جائت کل نفس معها سائق وشهید سائق یشوقها الی محشر و شاهد یشهد علیها بعملها. (۱)

بعقیده نگارنده چون تجدد طبایع مجعول نیست مشکل بتوان حدیث الهی را که ظاهر در تردد قبض روح مؤمن است دلیل بر تجدد طبایع و تبدل ذاتی قرار داد اما دو حدیث نبوی با اینکه در مورد خاص و بموضوع معینی اختصاص دارند در غرض ملاحظه ظهور بیشتری دارند و در خبر منقول از علی «ع» اگر بخواهیم جمله «سائق یشوقها الی محشر» را دلیل بر تجدد نفس و حرکت جوهری بدانیم چون این تغییر بسبب فاعل است عرضی است و چنانکه گفته شد میان اجسام و تجدد آن جعلی فاصله نیست بنابراین خبر اخیر هم صراحت و ظهوری بر حرکت جوهری و تجدد طبایع ندارد.

### مأخذ دوم عبارت ارسطو

ملاحظه را علاوه بر آیات و اخبار مذکور مدعی است که در کلمات فلاسفه قدیم و عرفای اسلامی عباراتی است که بر حرکت جوهری و تجدد طبایع تصریح شده است و بعد دو قسمت از کتاب اثولوجیا ارسطو را که بعقیده او بر تبدل جواهر و تجدد طبایع اجسام صراحة دلالت دارد ذکر می کند چنانکه در کتاب اسفار گوید: «و فی کلمات الاوائل تصریحات و تنبیهاً علیه فلقد قال المعلم الفلاسفة اليونانية فی کتابه المعروف بکتاب اثولوجیا معناه معرفة الربوبية انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتاً قائماً مبسوطاً کان او مرکباً اذا كانت القوة النفسانية غیر موجودة فيه و ذلك ان من طبيعة الجرم السيلان و الفناء فلو كان العالم كله جرماً لانفس



فیه ولاصورة لبادت الاشياء و هلكة. « (۱) یعنی در کلمات پیشینیان برتجدد طبایع تصریح و تنبیهی شده است و معلم فلاسفه یونان در کتاب معروف خود اثولوجیا که معنی آن خدا شناسی است گفته است هیچ جسمی از اجرام خواه بسیط یا مرکب وقتی نیروی جان در آن نباشد ثابت و پا برجا نیست برای آنکه طبیعت جرم گذران و زوال است و اگر تمام عالم اجرام بی نفس و حیات باشند هر آینه اشیاء نیست و هلاک میشوند.

چنانکه ملاحظه میشود عبارت مذکور صراحت دارد بر اینکه طبایع ذاتاً متجدد و متصممانند و در هر لحظه تمام اجسام دگرگون شده تبدل می یابند و آنچه ثابت و باقی میماند ارواح عقلی است.

عبارت دیگر ارسطو که بعقیده ملاحظه را بر حرکت جوهری و تجدد اسود لالت دارد این است که گوید: « ان كانت النفس جرماً من الاجرام لكانت متقضية سيالة لامحالة لانها تسيل سيلانا تصير الاشياء كلها الى الهیولی فاذا ردت الاشياء كلها الى الهیولی ولم يكن للهیولی صورة تصورها و هی علمتها بطل الكون فبطل العالم ایضا اذا كان جرماً محضاً و هذا محال. « (۲) یعنی اگر نفس مانند سایر اجسام جرم باشد بناچار متجدد و گذران است، و این گذشتن و تجدد سبب میشوند که اشیاء بهیولی باز گردند و همین که بهیولی باز گشتند و هیولی هم صورتی نداشت که آنرا فعلیت بخشد هستی باطل خواهد شد بنا بر این وقتی عالم جرم خالص باشد تماماً تباه میشود و تباهی عالم محال است.

۱ - الیمن التاسع من کتاب اثولوجیا فی النفس الناطقة و انها لاتموت . حاشیه

قبسات ص ۲۸۵

۲ - اثولوجیا فی النفس الناطقة و انها لاتموت حاشیه قبسات ص ۲۸۸ در رساله اثو-

لوجیا بجای تصویر تنفس و بجای ردت انتقصت ولی در اسفار و رساله حدوث بطریقی است که در متن آورده شده است .



### مأخذ سوم عبارات زنون

ملاصدرا بنقل از سبل و نحل شهرستانی عبارتی از زنون ذکر کرده و آنرا دلیل بر حرکت جوهری و تجدد اجسام قرار داده است چنانکه گوید: « و مما يدل على ذلك رأي زنيون الاكبر وهو من اعظم الفلاسفة الالهيين حيث قال ان الموجودات باقية دائمة اما بقائها فتتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى و ذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى. » (۱) يعنى مذهب زنون اكبر كه از بزرگان فلاسفه الهى است بر تجدد طبائع و حرکت جوهرى دلالت دارد آنجا كه گفته است : همه موجودات در عين بقاء نابود ميشوند و بقاء صور بتجدد صور است و فناء صور بزوال صورت نخستين و پديد آمدن صورت ديگر است و گفته است تجدد و زوال لازم صورت و هيولى است.

چنانكه در گفتار اول و دوم بيان داشتيم ارسطو بتجدد جواهر و تقلب ماهيات عقیده نداشت و حرکت در نظر فلاسفه ايلياى واقعيت ندارد و آنچه در خارج تحقق دارد سکون است.

### مأخذ چهارم عبارت محى الدين عربى

از جمله مأخذى كه در اسفار براى حرکت جوهرى و تجدد طبائع ذكر شده است عباراتى از محى الدين عربى است. يكى از كتاب فصوص الحکم كه در حقيقت بيان سير رجوعى است و ديگر از كتاب فتوحات المكيه چنانكه گوید : « و مما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربى فى فصوص الحکم و من اعجب الامر ان الانسان فى الترقى دائما و هو لا يشعر بذلك للطافة الحجاب و رفته و تشابه الصور مثل قوله تعالى و اتوا به متشابهها. » (۲) و قال فى الفتوحات فالموجود كله متحرك على الدوام دنيا و آخرة لان التكوين لا يكون الا عن متكون فمن الله توجهات على الدوام كلمات لا تنفذ و قوله ما عند الله باق اشارة الى ما ذكرنا من بقاء كلمات الله تعالى العقلية الباقية

۱- رساله حدوث ص ۲۶-۲۷

۲- آيه ۲۵ سورة ۲



ببقاء الله و دثور اصنامها الجسمانية.» (۱) بعضی چیزهائی که مؤید تجدد طبایع و حرکت در جوهر است سخن محی الدین عربی در کتاب فصوص الحکم میباشد که گوید: بسی جای شکفت است با اینکه انسان پیوسته در ترقی است معذک برای همانندی صور و لطیف بودن پرده بتجدد ذاتی توجهی ندارد چنانکه خداوند فرموده است: «آورده شده اند همانند» و در فتوحات گفته است همه موجودات در دنیا و آخرت پیوسته متحرکند برای آنکه تکوین بی فاعل و مکون ممکن نیست و همیشه برای ذات حق توجهات و کلماتی است که تمام نمیشود و سخن حق تعالی که فرموده است: آنچه در نزد خدا است باقی است اشاره بمجردات عقلی و فناء و زوال اجسام است.

### نتایج حرکت جوهری

ملاصدرا بعضی از مشکلات فلسفی را بوسیله حرکت جوهری حل کرده است و از تجدد طبایع چند نتیجه گرفت که از آن جمله است:

#### ۱- حدوث زمانی عالم

فلاسفه در حدوث و قدم ماده اختلاف کرده اند مادیون عقیده دارند که ماده جسمانی مصنوع و مخلوق نیست و ازلی و ابدی است و حرکت ذاتی ماده است که از آن جهان پدید آمده است. جمعی دیگر بر خلاف مادیون میگویند ماده مخلوق و مصنوع است و این دسته نیز در حدوث ماده اختلاف کرده اند. ارسطو و فارابی و ابن سینا بحدوث ذاتی ماده عقیده داشته اند و افلاطون و پیروان او بحدوث زمانی گرائیده اند، ملاصدرا میگوید فارابی بیهوده در کتاب «الجمع بین رای الحکیمین» سعی کرده است عقیده افلاطون را بارای ارسطو جمع کند و بیهوده گفته است مقصود افلاطون حدوث ذاتی است و چگونه میتوان از حدوث زمانی چشم پوشید و فقط بحدوث ذاتی قائل شد با اینکه در این کار تکذیب پیغمبران است بدین جهت حدوث زمانی عالم اجسام را به حرکت جوهری ثابت کرده است و میگوید چون طبایع پیوسته در تجدد است نه تنها عوارض اجسام تبدل می یابد بلکه ذات و گوهر



اجسام هر لحظه متجدد میگردد ، و چون این تجدید در زمان است پس در هر دقیقه چندین مرتبه عالم حادث زمانی میشود و مقصود افلاطون از حدوث زمانی همین حرکت جوهری است و این حدوث زمانی عالم با قدم زمانی ماده که عقیده ارسطو است منافات نخواهد داشت .

## ۲ - جسمانی بودن روح در آغاز آفرینش و روحانی شدنش بعد از تجدید

ارسطو و پیروان او ارواح بشری را در آغاز خلقت مجرد میدانسته اند و در کتاب نفس دلائلی بر تجرد آن اقامه کرده اند . ملاصدرا عقیده جدیدی در باره نفس انسان بیان داشته است و میگوید روح در آغاز پیدایش مادی است و با سایر صور مانند چوب و سنگ و نظائر آن فرقی ندارد ولی رفته رفته بحرکت جوهری مجرد میشود و بعد از تجرد همیشه زنده و باقی است بدین جهت معروف است که بعقیده ملاصدرا نفس انسانی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است .

## ۳ - معاد جسمانی

ملاصدرا از طریق تجدید طبایع بمعاد جسمانی رسیده است و میگوید بنا به دین مقدس اسلام معاد جسمانی است و جسم هم دارای ابعاد سه گانه است و این ابعاد لازم صورت جسم است نه ماده آن و حکمای مشاء از اینکه معاد را روحانی دانسته اند بشرایع اسلام بی اعتنائی کرده اند بدین جهت معاد جسمانی را بحرکت جوهری ثابت کرده است و در بیان این حقیقت میگوید : طبایع موجودات یک نوع حرکت ذاتی و تکامل جوهری دارند و بعد از آنکه بحد کمال خود رسیده اند از ماده جدا میشوند و ماده این جهان مانند مزرعه ای است که در آن تخم پیفشانند بعد از گرفتن خرمن و جمع آوری محصول باز از نو زراعت کنند و صور لحظه بلحظه از عالم غیب بجهان مادی میرسند تا صور جدیدی پدید آید باین ترتیب تمام اشیاء از جماد و نبات و حیوان دارای حشر خواهند بود .

## ۱ - حشر جمادات

صورت زمین و آفتاب و ماه و دیگر جمادات از ماده مفارقت می کنند و آفتاب



و زمین عالم آخرت میگیرد و صورت آتش آتش دوزخ میشود ولی هیولی و زمان و حرکت که استعداد صرفند فانی و معدوم میگردند و این سه امر در این جهان برای تربیت صور است و مانند رحم میباشد که بعد از پرورده شدن طفل نیازی بر رحم نیست.

## ۲- حشر نباتات

نباتاتی که طراوت بسیار دارند و دارای میوه شیرینی هستند پس از قطع شدن یا خشک گشتن صورت آنها از ماده جدا میشود و از نهالهای بهشت میشود و اگر آن نهالها دارای میوه تلخ باشد صورت آن که از ماده جدا شد از درختهای دوزخ میگردد.

## ۳- حشر جاندارها

هر موجودی که جان داشته باشد همینکه جاننش از تن بیرون شد اگر آن جان بمقام تخیل نرسیده باشد به رب النوع محلق میشود و بطور جمعی در رب النوع بشر خواهد بود و همچنین هر عضوی که از حیوان فاسد شد جان آن باز بر رب النوع آن جانور بازگشت میکند ولی اگر حیوان بمقام تخیل رسیده باشد دارای حشر استقلالی است برای آنکه قوه خیال بر خلاف عقیده مشائیین مجرد است و میتواند بعد از مفارقت از ماده مستقلاً موجود باشد. بنا بر این جانهای اطفال خردسالی که هنوز به خیال نائل نشده اند دارای حشر کلی و جمعی است و حشر استقلالی ندارد.

## فصل پنجم

### در بیان اقسام حرکت از جهت محرك

حکما حرکت را از جهت محرك بر سه قسم تقسیم نموده اند :

۱- طبیعی ۲- قسری ۳- ارادی.



ابن سینا در فصل نهم از مقاله چهارم طبیعیات شفا در بیان اقسام حرکت از جهت محرك گوید: (والحرکة اذا كانت فی ذات الشیئی و قد ینبعث عن طبیعة لامن خارج ولا بارادة ولا قصد کنزول الحجر و قد تنبعث عنه بالارادة و قد یکون بسبب قسری من خارج کصعود الحجر.)<sup>(۱)</sup> یعنی (و حرکت اگر در ذات چیزی باشد گاه از طبیعتش بر میآید نه از خارج و نه از قصد و اراده مانند سرازیر رفتن سنگ و گاه از اراده او بر میآید و گاه بسبب قسر خارجی است مانند بالا رفتن سنگ.)<sup>(۲)</sup>

بعضی از فلاسفه در بیان اقسام حرکت از جهت محرك بجای ارادی نفسانی آورده اند، چنانکه بابا افضل در رساله عرضنامه در نهم از سخن در اقسام علل حرکت گوید: (بباید دانست که حرکت از سه چیز آید و بدان سه علت بازخوانند طبع و نفس و قهر.)<sup>(۳)</sup> و بعد از آن هریک را بتفصیل شرح داده است.

لاهیجی در گوهر مراد در بیان اقسام حرکت باعتبار محرك گوید: (و حرکت چون امری است حادث ناچار است او را از سببی و علتی و علت حرکت نفس جسم من حیث انه جسم نتواند بود والا هیچ جسم در وقتی که مخلی بطبع باشد ساکن نبودی و این خلاف واقع است بلکه هر جسمی که متحرك بود ناچار او را محرکی بود غیر ذات جسمیت و آن منحصر بود در طبیعت و نفس چه از این حیثیت که تحریک منسوب باوست اگر مقارن شعور و اراده بود آن را نفس خوانند چون مبدء حرکت ارادی حیوانات والا طبیعت خوانند چون مبدء حرکت جمادات و طبیعت اگر قوت تحریکش مستفاد از خارج نبود آن حرکت را طبیعی گویند چون حرکت حجر بسوی سفلی و اگر مستفاد بود از خارج آن حرکت را قسری خوانند چون حرکت تیر بسوی هدف و حرکت صادر از نفس را ارادی و نفسانی گویند پس حرکت

۱- فصل نهم از مقاله چهارم طبیعیات شفا ص ۴۲-۴۳

۲- ترجمه فن سماع طبیعی ص ۳۷۸

۳- رساله عرضنامه ص ۱۶۶



باعتبار محرك منحصر بود در قسری و طبیعی و نفسانی. (۱)

ناصر خسرو در زادالمسافرین در بیان اقسام حرکت از جهت محرك گوید :  
(و گفته اند نیز که حرکت بر سه روی است ، یکی ازو طبیعی است و دیگر قسری  
است و سه دیگر ارادی است.) (۲)

### تفسیر حرکت طبیعی و بیان اقسام و احکام آن

حرکت طبیعی آن است که با عدم شعور متحرك مبدء حرکت در آن موجود  
باشد مانند حرکت آتش سوی بالا و حرکت آب سوی پائین. در حرکت طبیعی  
بودن حرکت بر یک جهت معتبر نیست ، بنا بر این حرکت نبض و نمو نباتات از  
اقسام حرکت طبیعی است چنانکه قطب الدین شیرازی در بیان اقسام حرکت ذاتی  
گوید : (و حرکت منقسم میشود بآنکه مقتضی آن قوتی باشد جسم رایامری خارج  
از جسم و قوی او و اولی رایا شرط کنند در آن کی او بادراك و ارادت باشد و این حرکت  
ارادی است چون حرکت حیوان یا شرط نکنند در آن این را و این حرکت طبیعی باشد  
خواه قوت اقتضاء آن کند بروتیره واحد چون حرکت حجر بشیب و خواه بروتایر  
مختلف چون نمو نبات.) (۳)

ابن سینا در فصل نهم از مقاله چهارم طبیعیات شفا حرکت نبات را جزء اقسام  
حرکت طبیعی آورده است چنانکه گوید : (اما طبیعی که خاص چیزی است آنست  
که بتنهائی از قوه طبیعی که در او است صادر شود و مقصود ما از قوه طبیعی در  
اینجا هر قوه ای است که از ذات چیزی سبب حرکت شود بدون اراده و آن طبیعت  
صرف باشد یا اینکه مانند نفس گیاه باشد. مثال قسم اول حرکت سنگ است  
بسوی زیر که از اراده نیست و بجهات مختلف هم نمیرود و مثال قسم دوم مانند

۱- گوهر مراد لاهیجی ص ۹۰-۹۱

۲- زادالمسافرین ناصر خسرو ص ۳۹

۳- جمله دوم از کتاب درة التاج ص ۱۰۲



حرکت جسم نامی است بسوی نمو خود که آن نیز باراده نیست ولیکن بجهات مختلف می‌رود. (۱)

بعقیده اکثر حکما حرکت طبیعی دارای مبدء و منتهای معین است و بهمین جهت مانند حرکت افلاك پیوسته و پاینده نیست. ابن سینا در فصل نهم از مقاله چهارم طبیعات شفا مستدلاً گسستگی حرکت طبیعی را بیان کرده است چنانکه گوید: «پس هر حرکت طبیعی اگر مانعی پیدا نکند بغایت طبیعی منتهی میشود و اگر آن غایت حاصل شد محال است که متحرك بحرکت طبیعی درآید زیرا که حرکت ترك است و گریز و غایت طبیعی را هیچ چیز بطبع ترك نمی‌کند و از او نمی‌گریزد و بنا براین هر حرکت طبیعی برای رسیدن بسکون است خواه در مکان باشد خواه در کیف یا کم یا وضع پس هر حرکتی که ساکن نشود طبیعی نیست بنا بر این حرکت متصل مستدیر طبیعی نمیباشد، و چگونه باشد با این که همه اوضاع و مکانهایی که میتوان فرض کرد که بالطبع بواسطه آن حرکت از آنها می‌گریزد بواسطه همان حرکت عیناً بالطبع مقصد او میباشد و محال است که طبیعت از چیزی که قصد او را دارد بالطبع از آن بگریزد پس حرکات مستدیر یا از اسباب خارجند و یا از قوه‌ای هستند غیر از طبیعت یعنی از قوه ارادی.» (۲)

ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات در باره طبیعی نبودن حرکت افلاك چنین استدلال کرده است: «و این محال است که آنچه مطلوب بود بطبع متروك بود بطبع و آنچه از او بگریزند بطبع و را طلب کنند بطبع بلی در حرکات ارادی باشد که این اختلاف اوفتد بسبب تصور غرضی و از اختلاف آن اختلاف هیئت حرکت پدید آید از این سخن پدید آید که حرکت جسم باستدارت حرکات نفسانی است نه حرکت طبیعت.» (۳)

۱- ترجمه فن سماع طبیعی ص ۳۸۱ - طبیعات شفا ص ۱۴۴

۲- ترجمه فن سماع طبیعی ص ۳۷۹ - طبیعات شفا ص ۱۴۳

۳- ترجمه اشارات و تنبیهات ص ۸۱-۸۲



بابا افضل در رساله عرض نامه در بیان ناپیوسته بودن حرکت طبیعی گوید:  
(چنین حرکت را مبدئی معین بود تا مقطعی معین و پیوسته نبود از آنکه طبع اجسام  
تا اجسام بر حال و جای طبیعی بود نجنبانندش که جنبش گریختن است از حالی و  
جائی سوی حالی و جائی دیگر و از حال و جای طبیعی گریز بطبع نبود آری اگر حالی  
و جائی بیفتد جسم را نه طبعی که غالب گردد بر قوت طبعی و بحالی و جائی نه طبعی  
بردش، طبع بآن حال غریب بکوشد و آن کوشش را میل خوانند تا آنکه که قوت  
غریب منتهی گردد و طبع غالب شود و جسم را بحال و جای طبعی بازبرد.) (۱)

ناصر خسرو برخلاف ابن سینا و سایر حکمای مشاء در بیان اقسام حرکت طبیعی  
حرکت افلاك را از انواع حرکت طبیعی قرار داده است چنانکه در کتاب زاد المسافرین  
گوید: (اما طبیعی سر حرکات طبایع و افلاك را گفتند و چون حرکت دو طبع گران  
که خاک و آب است سوی مرکز عالم و چون دو طبع سبک که هوا و آتش است  
سوی حاشیت عالم و چون حرکت جوهر فلک که آن نه گران و نه سبک باستدارت  
بگرد مرکز خویش مرین سه حرکت را حرکت طبیعی گفتند.) (۲)

ابن سینا در فصل نهم از مقاله چهارم طبیعیات شفا در مقام تفسیر حرکت طبیعی  
میگوید: (طبیعت در اجسام در صورتی مبدء حرکت است که بر آنها خلاف طبیعی  
عارض گردد بنا بر این طبایع اجسام بدون عروض حالت غیر طبیعی ساکن میباشند  
چنانکه گوید: (و باید دانست اینکه میگوئیم حرکت طبیعی مقصود این نیست که  
حرکت البته از طبیعت بر میآید در حالی که طبیعت بحال خود است زیرا که  
طبیعت ذات ثابت و پایدار است و آنچه ازو بر میآید نیز با وجود طبیعت ثابت و  
پایدار و قائم و موجود است ولیکن حرکت قطعی دائماً معدوم و تجدید میشود و  
استقرار ندارد و حرکت توسطی ناچار مقتضی ترك چیزی است و چون ذات طبیعت  
مقتضی ترك چیزی باشد هرآینه آن چیز باید بیرون از طبیعت باشد و چون چنین

۱- مصنفات بابا افضل رساله عرضنامه ص ۱۶۶-۱۶۷

۲- زاد المسافرین ص ۳۹ چاپ برلین



باشد. مآدام که امری بیرون از طبیعت پیش نیاید قصد ترك طبیعت بطبع عارض نمیگردد بنا بر این حرکت طبیعی از طبیعت صادر نمیشود مگر اینکه حالت غیرطبیعی عارض گردد و حالت غیرطبیعی ناچار حالی طبیعی درازاء خود دارد زیرا که مقابل طبیعت است، پس حرکت غیرطبیعی اگر چیزی را ترك میکند متوجه بسوی امر طبیعی است. (۱)

### تفسیر حرکت قسری و شرح احکام و اقسام آن

قسر در لغت بمعنای جبر و ستم و در اصطلاح حکما بر خلاف طبع است. مبدء حرکت قسری در طبیعت مقسور است و ذات قاسر معد تحریک میباشد نه علت تامه برای حرکت، پس حرکت قسری با حرکت طبیعی از جهت وجود مبدء حرکت در متحرك فرقی ندارند و تفاوتشان در این است که حرکت قسری برخلاف حرکت طبیعی مستناد از خارج و با اعداد قاسر محتاج است. لاهیجی در کتاب گوهر مراد بعد از تفسیر حرکات سه گانه طبیعی و قسری و نفسانی گوید: ( و از آنچه گفتیم معلوم شد که فاعل در حرکات قسریه ذات قاسر نیست بلکه طبیعت مقسور است با اعداد قاسر. ) (۲)

بابا افضل در رساله عرضنامه در تفسیر حرکت قسری و بیان بعضی احکام آن گوید: ( و اما حرکت قسری حرکت جسم بود از قوتی جز قوت طبعش چون حرکت آب از سردی سوی گرمی بگرمی آتش و چون حرکت سنگ بر بالا از قوت غریب که تا آن قوت غریب با وی بود آن حرکت ازوپیدا همی شود و چون مست گردد قوت غریب طبع آب را بسردی باز برد و طبع سنگ سنگ را سوی نشیب باز آورد و چنین حرکت را نیز اتصال نباشد که طبع غریب با چیز نماند. ) (۳)

ابن سینا در آغاز فصل چهاردهم از مقاله چهارم طبیعیات شفا در بیان حرکت

۱- فصل نهم از مقاله چهاردهم طبیعیات شفا ص ۳۷۹

۲- گوهر مراد فصل دهم از باب اول چاپ افست ص ۹۱

۳- رساله عرضنامه در نهم از سخن در بیان اقسام علل حرکت ص ۱۶۵



قسری و شرح اقسام آن میگوید: (حرکت غیر طبیعی با وجود غیر طبیعی بودن در ذات موصوف بحرکت موجود است و آن یا حرکت قسری است یا حرکت از جانب خود متحرك، و اکنون ما در حرکت قسری گفتگو میکنیم و میگوئیم: حرکت قسری حرکتی است که محرك او بیرون از متحرك است و مقتضی طبع او نیست و این نیز یا فقط خارج از طبع است مانند حرکت سنگی که آنرا روی زمین می کشند و یا با حرکت طبیعی ضدهم هست مانند حرکت دادن سنگ بالا و گرم کردن آب و گاهی حرکت غیر طبیعی در کم است مانند عضوی که بواسطه ورم درشت شود، یا فربهی که بدار و خوردن حاصل گردد، و لاغری که از ناخوشی بر آید. امالاغری که از سالخورگی میشود از جهتی طبیعی است و از جهتی طبیعی نیست اگر نسبت بطبیعت کل ملاحظه شود طبیعی است چون طبیعت کل برین امر جریان دارد و واجب است و اگر نسبت بطبیعت این بدن مخصوص ملاحظه شود، طبیعی نیست چون از عجز طبیعت او است و از غلبه قاهری برو و تندرستی که بهجران حاصل میشود تغییر حالی است طبیعی، و آنکه باین جهت نباشد تغییر حال غیر طبیعی است و همچنین سرگی که با جل میآید طبیعی است و آنکه از مرض و گشتن دست میدهد البته غیر طبیعی است. حرکت های مکانی قسری گاهی ب جذب است و گاهی بدفع و حرکتی که بحمل واقع میشود بیشتر شبیه بحرکت عرضی است و حرکت مستدیر قسری مرکب از جذب و دفع است و غلطانیدن گاهی از دو سبب خارجی است و گاهی از میل طبیعی است با جذب یا دفع قسری.) (۱)

این سینا در همین فصل بعد از تفسیر حرکت قسری و شرح اقسام آن در مقام بیان سبب وقوع آن قسم حرکت قسری که متحرك از محرك جدا است مانند حرکت چیزی که پرتاب میشود چهار مذهب ذکر کرده است.

۱- مذهب جذب.

۲- مذهب دفع.

۳- مذهب نیرو گرفتن متحرك از محرك.



## ع- مذهب تولید نیرو.

توضیح آنکه هر گاه متحرکی بقسر حرکت کند و محرك همراه متحرك نباشد در این وقت جای این سؤال است که گفته شود علت و فاعل حرکت چیست؟ حکما در پاسخ این پرسش اختلاف کرده اند. بعضی ها گفته اند هوای جلو متحرك از نیروی قاسر بیشتر متأثر شده پیش می رود و متحرك را بدنبال خود میکشد و این مذهب جذب است و جمعی دیگر عقیده دارند که هوا در پشت سر جمع شده و متحرك را جلو دفع میکند و عده دیگر بر آنند که متحرك از قاسر نیرو میگیرد و حرکت آن بسبب نیروی اکتسابی است و در اثر برخورد متحرك بچیزهای دیگر کم کم نیروی خارجی ضعیف شده و عاقبت میل طبیعی غلبه میکند، بدین جهت متحرك از حرکت قسری باز ایستاده بسوی میل طبیعی بر خواهد گشت. و گروهی دیگر قائل بتولید نیرو شده اند و گفته اند طبع حرکت اینست که بعد از حرکت حرکت تولید شود و طبع اعتماد این است که بدنبال آن اعتماد باشد و مانعی ندارد که حرکت معدوم شده و سکون جای گزین آن گردد یا بعد از سکون حرکت حادث شود.

این سینا بعد از آنکه بتفصیل نادرستی مذهب اول و دوم و چهارم را بیان کرده در اختیار و اثبات مذهب سوم چنین گوید: (لكننا اذا حققنا الاسر وجدنا اصح المذاهب مذهب من يرى ان المتحرك يستفيد ميلاً من المحرك والميل هو ما يحس بالحس اذا حوول ان يسكن الطبيعي بالقسر او القسري بالقسر الاخرى فيحس هناك من القوة على المدافعة التي يقبل شدة و نقصا مرة يكون اشد و مرة يكون انقص مالا يشك في وجوده في الجسم و ان كان الجسم ساكناً بما قسر.)<sup>(۱)</sup> «اما چون ما مطلب را تحقیق کردیم درست ترین مذاهب آنرا دیدیم که متحرك از محرك قوه و میل بگیرد و این میل چیزی است که محسوس میشود هنگامی که کسی بخواهد متحرك طبیعی را بقسریا قسری دیگر ساکن کند در آن صورت قوتی بر مدافعه حس میکند که شدت وضعف دارد گاهی شدید تر است و گاهی ضعیف تر چنانکه در وجود او در جسم شکی نمی رود



اگر چه جسم بواسطه قسر ساکن شود.» (۱)

ناصر خسرو در کتاب زادالمسافرین بعد از تفسیر حرکت قسری باین عبارت: (واما حرکت قسری بر حرکتی را گفتند که اندر مطبوعات آید و بر آنرا برخلاف طبع آن بجنباند چون حرکت سنگی که ماسروراسوی هوا بر اندازیم تا بقهر سوی هوا بر شود و بطبع فرود آید یا چون حرکت آتش که ماسرا و را بزخم از میان آهن و سنگ سوی نشیب فرو جهانیم.) (۲)

حرکت طبیعی را از اقسام حرکت قسری قرار داده و عقیده دارد که حرکت از جهت محرك بر دو قسم است یکی ارادی و دیگری قسری و احتجاج او درین باب آنست که حرکت بطور کلی از دو حال بیرون نیست یا بخواست متحرك است یا بغیر خواست و حرکت طبیعی چون بغیر خواست متحرك است پس قسری است چنانکه گوید: (و اکنون گوئیم که حرکت بر دو روی بیش نیست یکی از حرکت ارادی است و دیگر حرکت قسری است و حرکت قسری بر خداوند ارادت راست و از پدید آینده است چنانکه بیان آن گفتیم و حرکت طبیعی هم قسری است و دلیل بر درستی این قول آنست که حرکت از چیزی یا بخواست ذات او باشد و یا بخواست جز او باشد و ظاهر است که بر طبایع را خواست نیست از بهر آنکه بر طبایع را زندگی نیست و دلیل بر اینکه بر طبایع را زندگی نیست آن است که بر زندگی را پذیرنده است و آنچه زندگی پذیر باشد زنده نباشد چنانکه گفتیم که آنچه روشنی پذیر باشد روشن نباشد و چون ظاهر شد که طبایع موافقت و مر او را زندگی نیست و خواست بر زنده راست پیدا شد که بر طبایع را خواست نیست و چون بر طبایع را خواست نیست و متحرك است بحركات که مر او را طبیعی گویند و مقدمه این برهان آن است که حرکات از چیز یا بخواست او باشد یا بخواست جز او باشد و پیدا آمد که حرکات طبایع بخواست جز طبایع است... و آن نفس است که او جز طبایع است و چیزی

۱- ترجمه طبیعیات شفا ص ۴۱۱-۴۱۲

۲- زادالمسافرین ص ۳۹-۴۰



که بخواست دیگری حرکت کند حرکت او قسری باشد نه طبیعی پس پیدا آوردیم بدین شرح که حرکت طبایع قسری است و از نفس است و هر جسم را بذات خویش حرکت نیست. (۱)

ناصرخسرو در همین کتاب دلیلهای دیگری بر قسری بودن حرکات طبیعی و مقهوریت مکانهای اجسام آورده است و در بیان اینکه همه طبایع طالب مرکزند گوید: (و اکنون گوئیم که حرکت اجسام طبیعی همه بر یک جانب است و آن جانب مرکز عالم است ولیکن از جهت صورتها که یافته اند هر یکی از مرکز عالم اندر حدی و مکانی ایستاده اند بترتیب و آنچه حرکت او بیک جانب باشد و مراو را جانبهای دیگر باشد و بدان جانبها حرکت نکند ناچار بدان حرکت مقهور باشد و قهر بر چیزی جز بذات و خواست قاهری نباشد پس طبایع مقهور است بحرکات طبیعی و دلیل بر درستی این قول آنست که اگر سنگی بر روی زمین افکنده است حرکت او سوی مرکز برآستی بی هیچ میلی بسوی دیگر از جوانب خویش نه قهر بودی و همه جانبها بر او گشاده است چرا همی بجانب دیگر حرکت نکند جز بدان جانب. (۲) و باز در جای دیگر در بیان قسری بودن حرکات طبیعی گوید: (و نیز دلیل بر آنکه جسم مقهور است بکلیت خویش آن است که هر رکنی از ارکان طبایع اندر مکان خاص خویش بر یکدیگر او افتاده اند و چون همه از یک جوهرند و یک طبع دارند و بعضی از آن برتر است و بعضی فروتر این حال دلیل است بر آنکه هر طبیعی از طبایع اندر مکان خویش مقهور است. (۳)

ناصرخسرو با اینکه حرکت قسری و طبیعی هر دو را بغیر خواست متحرك دانسته است معذلك از جهت غرض و غایت بتفصیل میان آنها فرق گذاشته و خلاصه عقیده اش در این باب آنست که گوید: (و فرق میان طبیعی و حرکت قسری هر

۱- زادالمسافرین ص ۴۴

۲- زادالمسافرین ص ۴۵-۴۶

۳- زادالمسافرین ص ۴۱-۴۲



چند که هر دو را معنی یکیست آن است که اندر حرکت طبیعی مر نفس را که خداوند حرکت مطلق است مقصودی کلیست و اندر حرکت قسری مقصودنه کلی است بل جزو است. (۱)

### تفسیر حرکت ارادی و شرح اقسام و احکام آن

با توجه بمطالبی که تا حال در باره اقسام حرکت از جهت محرك بیان داشتیم تعریف حرکت ارادی معلوم میشود و بدیهی است که مبدء حرکت در حرکت ارادی مانند حرکت طبیعی در ذات متحرك موجود است ولیکن با این تفاوت که صدور حرکت ارادی از متحرك برخلاف حرکت طبیعی از روی اراده و شعور است مانند حرکت حیوانات و جنبش افلاك بنابراین در تعریف حرکت ارادی میتوان گفت حرکت ارادی تغییر تدریجی است که بعد از تأمل و ادراك برای غرض معین با اختیار از فاعل صادر میگردد.

حکما برای حرکت ارادی چهار مرحله ذکر کردند اول تصور. دوم شوق سوم عزم. چهارم اجراء و تحریک عضلات.

ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات در بیان حرکت ارادی و مراحل آن گوید: (و اما حرکت اختیاری اندر آنکه نفسانیست سخت تر از آن دگر حرکاتست و آنرا مبدء ایست عزم کننده که طاعت دار خیالست یا و هم یا عقل و ازین هاقوتی منبعث شود که شأن وی آن باشد که دفع چیز زیان کار کند و آن قوت غضبی است، یا قوتی منبعث شود که طلب کننده چیز ضروری باشد یا نافع نفعی و ضروری حیوانی، و قوتها دگر است پراکنده در عضلات و طاعت دار و خادم قوتها پیشینه اند که بنسبت با اینها فرمان دهند.

باید که بدانیم که طلب کردن هر چیز را بحرکت تابع شوق باشد و تا شوق نبود طلب نتواند بود، و شوق نه فعل قوتها، مدرکست بلکه فعل قوتها مدرک جز دریافت و حکم کردن نیست، و از ضرورت دریافت و حکم کردن آن نیست که



شوق پدید آید مر در یابنده را ، که رواست که توطعاسی را تصور کنی و حکم کنی که نافع است ، و ترا شوق نباشد بطلب کردن آن ، چنانکه از آن طعام سیر باشی ، و نیکو اخلاق و بزرگ نفس لذات مستکره را تصور کند و ورابدان شوق نباشد ، پس لازم آید که شوق نه از فعل قوتها در یابنده است از آن روی که در یابنده است ، و باشد که شوق ضعیف بود ، و باشد که قوی بود ، و چون بغایت رسد ، قوت عزم کننده ویرا فرمان برد ، و عزم کننده دگر است و شوق دگر ، زیرا که رواست که شوق بغایت بود و عزم نبود ، و چون تمام شد قوت عزم کننده عزم کند ، و قوتها جنباننده که در عضلات اند و را فرمان برند و حرکات پدید آید ، و نیز قوت عزم کننده دگر است و جنباننده دگر ، زیرا که آنکس که از حرکت ممنوع باشد ، و را شوق و اجماع باشد ، اما قوت جنباننده طاعت ندارد و تو میدانی که این شوق لابد داخل مستخیلی بود یا متوهمی یا معقولی ، و لابد است که پیش از شوق و حرکت در خیال اوفتد که چیز نافعست یا ضروری یا زیانکار ، و چون دریافت در قوت در یابنده آید ، و حکم کند که زیانکار است آن قوت که از منبعث شود و طلب دفع آن زیان کار کند ، قوت غضبیست و چون در یابنده حکم کند که چیز دریافته نافع است یا ضروری ، آن قوت شوقی که منبعث شود و طلب آن کند تا چیز را تحصیل کند قوت شهوانیست بدین سبیل که گفتیم باید که تعداد این قوی و کیفیت آن در یابی . (۱)

چنانکه در تفسیر حرکت طبیعی و بیان اقسام آن اشاره نمودیم حکما در انواع حرکت ارادی اختلاف کرده اند . جمعی از فلاسفه حرکت ارادی را بحیوانات و جانوران اختصاص دادند و در نزد آنان حرکت افلاک حرکت طبیعی است نه ارادی چنانکه ناصر خسرو در کتاب زاد المسافرین گوید : ( و اما حرکت ارادی مر حرکت جانوران را گفتند که ایشان بحرکات مختلف متحرکند و ما گوئیم که حرکت ارادی هر تر است هم از حرکت طبیعی و هم از حرکت قسری و دلیل بر درستی



این آن است که مردم که متحرکست بحرکت ارادی سرچیز متحرک بحرکت طبیعی را قسر کند بر حرکت قسری ، و باز داردش از حرکت طبیعی چنانکه مر سنگ را که او بحرکت طبیعی سوی مرکز عالم متحرکست از آن حرکت همی باز دارد و قسر کنندش بر حرکت سوی حاشیت عالم پس بدین شرح ظاهر شد که بحرکت قسری را پدید آورنده حیوان است که متحرکست بحرکت ارادی . (۱)

اما بعقیده حکمای مشاء حرکت افلاك بحرکت ارادی است و بنابراین حرکت ارادی بر دو قسم است یکی جنبش جانوران و دیگر حرکت افلاك .

ابن سینا در اغلب تألیفات خود همین مذهب را بدلائلی اثبات کرده است چنانکه در پایان نمط سوم از کتاب اشارات و تنبیهات در باره ارادی بودن حرکت فلک گوید : (الجسم الذی فی طباعه میل مستدیر فان حرکاته من الحرکات النفسانية دون الطبيعية والالکان بحرکة واحدة یمیل بالطبع عما یمیل الیه بالطبع و یكون طالبا بحرکته وضعا ما بالطبع فی موضعه و هو تارك له و هارب عنه بالطبع و من المحال ان یكون المطلوب بالطبع متروکا بالطبع او المهرب عنه مقصودا بالطبع بل قد یكون ذلك فی الارادة لتصور غرض ما یوجب اختلاف الهيئات فقد بان ان حرکته نفسا فیه ارادية .) (۲)

گروه سوم که در مقام تفسیر حرکت از جهت محرك بجای کلمه ارادی لفظ نفسانی بکار برده اند حرکت نفسانی که بنابراین مذهب در برابر حرکت طبیعی و قسری است بر سه قسم است یکی فلکی و دیگری ملکی و سوم حرکت ارادی چنانکه بابا افضل در رساله عرض نامه در مقام بیان اقسام حرکت نفسانی گوید : (و اما حرکت نفسانی سه گونه است یکی حرکت دوری و آن سپهر است و علت حرکت سپهر نه قسر و قهر است و نه طبع اما طبع برای آنکه طبع جسم گفتیم که اقتضای حرکت نکند مگر که جسم را حالی مخالف طبع در آید پس طبع او را

۱- زاد المسافرین ص ۴۰

۲- شرح اشارات ۱۰۳-۱۰۴



بجنباند سوی حالی طبیعی و نیز طبع از مبدء جنباند و گریزاند ، چنانکه حرکت طبیعی فزایش میگیرد از مبدء دورتر بمقطع نزدیکتر همی شود ، و حرکت سپهر گردید نیست ، و هر نقطه که از دور شود و از وی گریزد هم سوی آن نقطه آهنک دارد و بوی نزدیک همی شود و طبع همان چه از وی گریزد هم سوی او بگراید ، و اما قسر و قهر هم مبدء ای جنبش سپهر نباشد از آنکه چون دانستیم قوت که طبعی و جنبش بطبع متصل نمیتواند بود با آنکه طبع اصلیست ، قوت قسری و قهری بنایندگی سزا تر چون حالی عارضی و غریب است و حرکت سپهر پیوسته است و پاینده پس سبب آن نه طبع است و نه قهر ، و اما قسم دیگر از اقسام حرکت نفسانی حرکتی بود بر یک نسق و هنجار تا غایتی و نهایتی محدود که از آن نگذرد ، چون حرکت اجسام روینده در درازی و پهنی تا حدی خاص و چنین حرکت را ملکی خوانند . و اما قسم سوم از اقسام حرکت نفسانی حرکتی بود نه بر یک نسق بلکه مختلف و متضاد . که سوی بیش و گه سوی پس . و گاهی بر فراز و گاهی در نشیب چون حرکت اندام جانور و چنان حرکت را اختیاری و ارادی گویند . خاصیت حرکات ارادی آنست که حرکت ارادی اگر در شدت یا در کمیت فزایش گیرد مستی گیرد و چنان حال را خستگی خوانند و در حرکت ملکی و در حرکت طبیعی خستگی نبودا گر چه پیوستگی و پایندگی ندارد . (۱)

بابا افضل در رساله عرض نامه میان حرکت فلک و سایر حرکات نفسانی فرق گذاشته است و درین باب میگوید که طبع سپهر و نفس آن بر خلاف نفس و طبع سایر اجسام هردو یکی است و بهمین جهت حرکت فلک پاینده تر و پیوسته تر از سایر حرکات نفسانی است و بعقیده او طبع اجسام به آرام و سکون نزدیکتر از حرکت است برای آنکه هر جسمی دارای سه بعد است و حرکت بجانبی از آن سزاوارتر از حرکت بدو جانب دیگر نیست چنانکه گوید : (و طبع سپهر و نفسش هردو یکی است و از آنست که مدد حرکتش پاینده تر و پیوسته تر است از مدد حرکت دیگر اقسام و طبع دیگر اجسام دیگر است و نفسشان دیگر ، و نفسشان باشد که از اجسام ایشان مفارقت کند و طبع جسمشان از جسم جدا نگردد ، و نخستین اثری از نفس در



جسم عالم بعد از صورت و شکل و مقدار جسم حرکت است و حرکت حالی است  
مخالف طبع جسم ، و طبیعت جسمانی بآرام نزدیکتر است که به حرکت ، از آنکه  
جسم را سه بعد بود درازای و پهنی و ستبری و جنبش سوی یک بعد سزا تر  
نیست از جنبش سوی دیگری، پس طبع جسم سبب سکون و آرام بود نه سبب  
جنبش . (۱)

بعضی حکما بعد از تقسیم حرکت بذاتی و عرضی حرکت ذاتی را شش قسم  
نموده اند ۱- حرکت قسری ۲- حرکت فلکی ۳- حرکت طبیعی ۴- حرکت نباتی ۵-  
حرکت ارادی ۶- حرکت تسخیری .

مناط تقسیم مذکور آنست که نیروی محرك اگر بیرون از متحرك باشد قسری  
است، و اگر در خود متحرك باشد بر پنج قسم است باین ترتیب هر گاه حرکت بر یک نهج  
و بسط باشد با صدورش از مبدء ارادی حرکت فلکی است ، و عین همین حالت بدون  
اراده حرکت طبیعی خواهد بود و اگر حرکت مرکب و بر جهات مختلف باشد در  
صورتی که از حیوان نباشد حرکت نباتی است و اگر از حیوان باشعور و ادراک صادر  
گردد حرکت ارادی است ، و بدون التفات متحرك حرکت تسخیری است مانند  
حرکت نبض .

تهانوی در کشف اصطلاحات الفنون در بیان تقسیم مذکور گوید : (ومنهم  
من قسم الحركة الى ذاتية وعرضية و الذاتية الى ستة اقسام لان قوة المتحركة ان  
كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية و ان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون  
الحركة بسيطة على نهج واحد و اما ان تكون مركبة على نهج واحد و البسيطة  
اما ان تكون بارادة و هي الحركة الفليكة و لا بارادة و هي الحركة الطبيعية و المركبة  
اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية و لا و الثانية الحركة النباتية و الاولى اما ان  
تكون مع شعور بها و هي الحركة الارادية الحيوانية او مع عدم شعور و هي الحركة  
التسخيرية كحركة النبض .) (۲)

۱- رساله عرضنامه ص ۱۶۸

۲- کشف اصطلاحات الفنون تهانوی در ماده حرکت



اما محمد غزالی در کتاب مقاصد الفلاسفه در ذیل این عنوان (قسمة ثانیة للمحرکة باعتبار سببها) حرکت را از جهت سبب بر پنج قسم کرده است :

۱- حرکت قسری ۲- حرکت طبیعی ۳- حرکت نفس نباتی ۴- حرکت نفس حیوانی ۵- حرکت فلکی یا ملکی چنانکه گوید : (و سببه ان کان خارجا عن ذاته یسمى قسرا و ان لم یکن خارجا من ذاته یسمى طبعاً .. ثم ینقسم الی ما یکون بغير ارادة کحرکة الحجر الی اسفل فیخص باسم الطبع ان اتحد نوعه و ان تحرك الی جهات مختلفة یسمى نفسانیا تباً کحرکة النبات و ان کان مع ارادة و کان فی جهات مختلفة یسمى نفساً حیوانیا و ان کان الجهة متحدة کحرکة الفلک یسمى نفساً ملکياً او ملکياً . (۱)

### فصل ششم

#### در بیان اقسام حرکت از جهت متحرك

حکماء باعتبار متحرك حرکت را بدو قسم ذاتی و عرضی تقسیم نمودند .

در حرکت عرضی موصوف بحرکت ذاتاً متحرك نیست و اتصاف آن بحرکت بواسطه مقارنه با متحرك بالذات است مانند حرکت مسافر کشتی که ذاتاً حرکتی ندارد و حرکت آن بالعرض و بواسطه حرکت کشتی است .

موصوف بحرکت ذاتی بر خلاف نوع اول ذاتاً متحرك است و اتصاف آن بحرکت تابع امر دیگری نیست و حرکت بالفعل در آن تحقق دارد مانند حرکت کشتی و نظائر آن .

ابن سینا در فصل نهم از مقاله چهارم طبیعیات شفا حرکت را از جهت متحرك



و محرك بدو قسم عرضی و ذاتی تقسیم کرده است چنانکه گوید: (۱) (و گوئیم اولاً هر چه صفتی باو نسبت داده میشود یا اینست که برای او ذاتی است باینکه آن صفت در کل او موجود است مانند اینکه گفته شود برف سفید است و یا در حقیقت در کل او موجود نیست و در جزء او موجود است چنانکه گفته میشود انسان سی بیند و چشم سیاه است. یا اینست که آن صفت برای آن چیز عرضی است مطلقاً باینکه در خود او نیست بلکه در چیزی است مقارن او چنانکه گفته شود بنا سینویسد و مانند اینکه سفیدی را بگویند میروود در وقتی که چیزی که سفیدی در اوست میروود، در متحرك و محرك این فقره، یا این است که برای ذات گفته میشود مطلقاً یا جزئی از او چنانکه میگویند فلانکس می نویسد و یا حرکت میکند و حال آنکه دستش می نویسد یا حرکت میکند یا اینست که این فقره برای او بالعرض گفته میشود مطلقاً مانند کسی که در کشتی نشسته است و میگویند حرکت میکند. (۲)

گرچه ابن سینا حرکت را باعتبار هریک از محرك و متحرك بذاتی و عرضی تقسیم کرده است ولی چنانکه از مثالهای او معلوم میشود ظاهراً تقسیم حرکت بذاتی و عرضی تقسیم از جهت متحرك است و بهمین جهت اکثر متأخرین تقسیم مذکور را بمتحرك اختصاص داده اند چنانکه میرسید شریف جرجانی در بیان حرکت ذاتی و عرضی گوید: (والحركة العرضية ما يكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لشيئ آخر بالحقيقة كجالس

۱- عبارت شفاء این است: (و نقول اولاً ان كل ما ينسب اليه صفة فاما ان يقال تملك الصفة له بذاته بان يكون الصفة موجودة فيه كانه مثل ما يقال ان الثلج ابيض و اما ان لا يكون بالحقيقة موجودة في كانه ولكنها بالحقيقة في جزئه مثل ما يقال ان الانسان يرى وان العين سوداء و اما ان يقال بالعرض على الاطلاق بان لا يكون فيه بل في شيء يقارنه كما يقال ان البنا يكتب و كما يقال للبياض انه ينتقل عند ما ينتقل الابيض فالمحرك والمتحرك اما ان يقال له ذلك لذاته مطلقاً او للجزء كما يقال فلان يكتب و انما يكتب يده او فلان يتحرك و انما يتحرك يده و اما ان يقال بالعرض مطلقاً كما يقال للساكن في السفينة انه يتحرك.) فصل نهم از مقاله چهارم طبیعیات شفا ص ۱۴۲



السفينة والحركة الذاتية ما يكون عروضها لذات الجسم نفسه . (۱)

لاهیجی در گوهر مراد در بیان اقسام حرکت باعتبار متحرك گوید: (بدانکه حرکت باعتبار متحرك منقسم شود بحرکت با لذات و حرکت بالعرض ، حرکت با لذات آن بود که چیزی را که موصوف بحرکت سازیم حرکت در واقع قائم باو و صفت او باشد چون حرکت سفینه در دریا و حرکت بالعرض آن بود که چیزی که موصوف باو بود آن حرکت قائم باو نبود بلکه قائم بمقارن و مجاور او بود چون جالس سفینه بحرکت سفینه .) (۲)

عبارت تهانوی در کشف اصطلاحات الفنون مؤید همین نظریه است چنانکه گوید: (و ایضا الحركة اما ذاتية او عرضية قالوا ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة بان تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيئ آخر اولاً تكون بان تكون الحركة حاصلة في شيئ آخر يقارنه فيوصف بالحركة تبعاً لذلك والثاني يقال له انه متحرك بالعرض و بالتبع و تسمى حركته حركة عرضية و تبعية كراكب السفينة و الاول يقال انه متحرك بالذات و تسمى حركته حركة ذاتية .) (۳)

احمد نوری در جامع العلوم حرکت ذاتی و عرضی را بنحو مذکور تفسیر کرده است چنانکه گوید: (الحركة الذاتية هي التي تعرض للمتحرك اولاً و بالذات من غير ان تكون هناك واسطة في العروض .. الحركة العرضية فهي التي تعرض للمتحرك لا اولاً و با لذات بل تكون هناك واسطة في العروض للجسم بواسطة عروضها و بعبارة اخرى هي ما يكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لشيئ آخر بالحقيقة كالجالس في السفينة المتحرك بحركتها .) (۴)

۱- التعريفات ميرسيد شريف جرجاني ص ۷۵

۲- گوهر مراد لاهیجی چاپ افست ص ۹۰

۳- کشف اصطلاحات الفنون تهانوی در ماده حرکت

۴- جامع العلوم ج ۲ ص ۲۶



## فصل هشتم

## در بیان حرکت شخصی و نوعی و جنسی

حکما حرکت را باعتبار یکی بودن شرائط و تعدد آن بحرکت شخصی و نوعی و جنسی قسمت کرده‌اند

## شرائط تحقق حرکت شخصی

در حرکت شخصی گذشته از وحدت مبدء و منتهی یکی بودن موضوع و زمان و مسافت معتبر است و تعدد محرك هم ضروری بوحدت شخصی حرکت ندارد ، و اما اعتبار یکی بودن موضوع امری بدیهی است چه وحدت هر عرضی بوحدت موضوع آن بستگی داد ، و حرکت زید مثلاً از نقطه‌ای بنقطه دیگر غیر حرکت متحرك دیگر از همان نقطه بنقطه دیگر است ، و وحدت موضوع هم بتنهائی برای تحقق شخصی حرکت کافی نیست و بتعدد زمان حرکت متعدد میشود ، مثلاً سفیدی که بعد از زوال از جسم دوباره در زمان دیگر عود کند عین سفیدی موجود در زمان قبل نیست ، و در حرکت شخصی علاوه بر وحدت موضوع و زمان یکی بودن مافیة الحركة یعنی مسافت معتبر است زیرا ممکن است با وحدت موضوع و زمان بسبب تعدد مافیة الحركة حرکت از وحدت شخصی بیرون آید و بسیار گردد ، چنانکه در وقت پیمودن مسافت متحرك در همان زمان نمو کند و استحاله یابد بطوریکه مبدء و منتهی مسافت و نمو و استحاله یکی باشند در اینگونه موارد با یکی بودن متحرك و زمان بسبب تعدد مافیة الحركة حرکت بسیار است ، پس با نبودن یکی از این وحدات حرکت بحسب شخص متعدد خواهد شد و لازم این وحدات وحدت مبدء و منتهی است .

فخررازی در بیان تعدد مافیة الحركة با یکی بودن متحرك و زمان گوید :



(و اعلم ان وحدة مافیه الحركة غیر لازمة لوحدها لانه يمكن ان يكون متحرك يقطع مسافة و يستحيل مع ذلك وينمو بحيث يكون الابتداء والانتها لنقلته واستحالته و نموه واحدا فيكون هناك المتحرك و الزمان واحدا والحركة ليست واحدة فظاهر ان وحدة مافیه الحركة غیر لازمة لوحدها فالحركة الواحدة هي التي موضوعها و زمانها و مسافتها واحدة فان لم توجد وحدة هذه الثلاثة لم تكن الحركة واحدة.) (۱)

ابن سینا در فصل دوم از مقاله چهارم طبیعیات شفا درباره شرائط یکی بودن حرکت شخصی میگوید : (و اسوری که یکی بودن آنها واجب است تا حرکت یکی باشد عبارتست از متحرك و مسافت (یا آنچه مانند اوست) و زمان پس باید در کل حرکت متحرك و مسافت (یا هرچه حرکت در روی میدهد) و زمان بشماره یکی باشد و تعدد حرکت تابع تعدد چیزهائی است که بحرکت کمیت و نوعی از اقسام میدهدند و آن چیزها همین سه تا هستند یعنی متحرك و زمان و آنچه حرکت در روی میدهد چنانکه اگر متحرك متعدد باشد با آنکه زمان یا مسافت عیناً یکی باشد حرکت متعدد خواهد بود . و اگر متحرك متعدد شد با آنکه زمان یکی باشد مسافتها و آنچه حرکت در روی میدهد بشماره متعدد خواهند بود، و اگر متحرك متعدد ولیکن مسافت یکی باشد ناچار زمان متعدد خواهد بود ، زیرا ممکن نیست متحرك متعدد و مسافت یکی باشد مگر اینکه در آن مسافت متحرکها دنبال یکدیگر بیایند چون دو جسم نمی تواند یک مسافت معین را با هم بپیمایند چنانکه نمیتوانند با هم در یک مکان باشند ، و نیز ممکن نیست متحرك متعدد و زمان متعدد باشد و آنچه درو حرکت روی میدهد بشماره یکی باشد مگر اینکه در مسافت باشد زیرا که مسافت معین پس از پیموده شدن باز باقی میماند . اما در کمیت و کیفیت و غیر آنها ممکن نیست که کیفیت معین و کمیت معین بشماره یکی باشند و چندین متحرك در زمانی پس از زمانی در آن حرکت کنند چونکه در یک متحرك کیفیتی که بشماره یکی باشند مانند



مسافت نیست که متحرك ديگر بتواند بوجهی با او شريك باشد. (۱)

قطب‌الدین شیرازی در کتاب درة التاج در بیان حرکت شخصی و شرائط تحقق آن گوید: (و ديگر از حرکات بعضی واحد بالشخص باشد و واجب بود کی موضوع آن و زمان و مافیه یکی باشد اما وحدت موضوع بجهت آنکه اگر متعدد شود، حرکتی که این را باشد مغایر باشد بشخص هر حرکتی کی آنرا باشد، و اما وحدت زمان بجهت استحالت اعاده معدوم بعینه. و اما وحدت مافیه بجهت آنکه ممکن است کی جسمی منتقل شود از مکانی به مکانی و او باین متحرك باشد و بر مرکز نفس خود حرکتی وضعی بر وجهی کی ابتداء این دو حرکت و انتهاء ایشان یکی باشد، پس متحد شدند موضوع و زمان بی اتحاد حرکت. (۲)

اما معتبر نبودن وحدت محرك در حرکت شخصی بر آنست که امکان دارد چند چیز دارای یک اثر باشند مانند آتش‌های پی در پی که در سماور ریخته شده و سبب جوش آمدن آب می‌گردد در اینجا اثر که گرم شدن آب است یکی است ولی چند علت دارد، و یا آهن ربائی که در حال جذب آهن طبیعتش فاسد گردد در همان وقت، بدون فاصله آهن ربا دیگر آهن را بطرف خود جذب نماید با تعدد محرك. حرکت شخصی و واحد است بنا بر این بهیچوجه تعدد محرك باعث تکثر حرکت نخواهد شد

ابن سینا در فصل دوم از مقاله چهارم طبیعیات شفا درباره عدم اعتبار یکی بودن محرك در وحدت حرکت شخصی گوید: (و گمان می‌رود که در این جمله واجب است که محرك هم بشماره یکی باشد و اگر چند محرك بر حرکت دادن یک چیز دست بهم دادند همه یک چیز حساب شوند. چون همه یک محرك بوده‌اند زیرا یکی از آنها بتنهائی آن چیز را حرکت نداده است. اما اگر ممکن شد که چیزی محرك شود و پیش از آنکه تحرك او انقطاع یابد، یا در حال قطع شدنش جسم

۱- ترجمه فن سماع طبیعی ص ۳۲۹-۳۳۰

۲- درة التاج ص ۱۰۴



متحرك با محرك دیگری مناسبتی پیدا کند، چنانکه مثلاً آهنی از تأثیر یک مغناطیس خلاص شود و توهم کنیم که ناگهان طبیعت مغناطیس تغییر کند و اتفاق افتد که آن آهن مجذوب مغناطیس دیگر گردد، و میان تعطیل اول و ابتداء تأثیر دوم هیچ زمانی نباشد و زمان و مسافت پیوسته باشند سزاوار این است که این متحرك یکی و حرکتش یکی حساب شود و همچنین اگر آبی باتش گرم شود و بدنبال آن آتش دیگری آن آبرای گرم کند و میان آن دو سستی و فاصله دست ندهد تا اینکه گرمی آب بحد معینی برسد، حق این است که این حرکت را یکی بخوانیم نه متعدد مگر اینکه متعدد بودن آن حرکت را به بمقایسه و نسبی بدانیم. (۱)

قطب الدین شیرازی در مقام بیان عدم اعتبار وحدت محرك گوید: (و وحدت محرك اعتبار نمی کنند چه اگر ما تقدیر کنیم حرکتی را که تحریک جسمی کند و پیش از انقضاء تحریک او یا با او حرکتی دیگر را بیابند حرکت واحد باشد بالاتصال و اگر چه کثیر باشد باعتبار تکثر نسب به حرکتات و بغیر این وجه.) (۲)

فخر رازی در بیان عدم اعتبار وحدت محرك در یکی بودن حرکت شخصی گوید: (و اقول وحدة الحركة لا تتعلق بوحدة المحرك و وحدة المبدء و المنتهى و اما المحرك فلانا لو قدرنا محركا و قبل انقطاع تحريكه اوسع وجوده محركا آخر.... لكانت الحركة لامحالة واحدة.) (۳)

کافی نبودن وحدت مبدء و منتهی برای تحقق حرکت شخصی بسبب آنست که رفتن از مبدء بمنتهی ممکن است به چند طریق واقع گردد چه مسافت در خط مستقیم غیر از مسافت در خط منحنی است بدین جهت لازم نیست باینکه بودن مبدء و منتهی مسافت یکی باشد.

ابن سینا در فصل دوم از مقاله چهارم شفا در بیان این معنی میگوید: (و

۱- ترجمه فن سماع طبیعی ص ۳۳۰-۳۳۱

۲- درة التاج ص ۱۰۴

۳- مباحث المشرقیه ج ۱ ص ۵۹۸



همچنین شرط یکی بودن ابتدا یا انتهای حرکت کافی نیست برای اینکه حرکت یکی باشد، زیرا که بسا میشود که حرکت از مبدء که آغاز می کند به منتهی نمی رود بلکه بعدم می رود، و نیز شرط یکی بودن مبدء و منتهی هر دو هم کافی نیست زیرا که ممکن است حرکتی که از یک مبدء آغاز شده و بیک منتهی می رسد از وسطهای مختلف بگذرد، چنانکه حرکت چون در مسافت باشد ممکن است از مبدء به منتهی بخط مستقیم واقع شود و ممکن است بقوس و خط منحنی باشد و این دو حرکت در نوع هم یکی نیستند تا چه رسد به اینکه بشماره یکی باشند، و همچنین گاهی از سیاهی چون روبسفیدی حرکت شود از رنگ خاکستری گذر میکند و گاهی از زردی و سرخی و بنفش و گاهی از رنگ پسته و سبزی و در این مورد شرط کردن مبدء و منتهی زاید است زیرا که اگر مسافت یکی بود البته مبدء و منتهی یکی خواهد بود و این معنی آنرا هم دربر دارد. (۱)

فخر رازی در بیان کافی نبودن وحدت مبدء و منتهی برای وحدت شخصی حرکت گوید: (و وحدتھما معاً غیر کافیة لان السلوك من المبدء الی المنتھی ممکن ان یکون بطرق کثیرة اما فی المسافات فقد یقصد من مبدء معین الی منتهی معین تارة بالاستقامة و تارة بالاستدارة و اما فی کیف فالانتقال من البیاض الی السواد قد یکون من الصفرة الی الحمرة ثم الی القمۃ و قد یکون من الفستقۃ الی الحضرة ثم الی النیلۃ و قد یکون الی الغبرة الی السواد فعرفنا ان اتحاد المبدء والمنتھی غیر کاف و اما اذا اعتبرنا وحدة الموضوع و الزمان و المسافة و جب الاتحاد المبدء و المنتھی فالعبرة فی وحدة الحركة بهذه الثلاثة. (۲)

قطب الدین شیرازی در بیان عدم کفایت وحدت مبدء و منتهی برای وحدت حرکت شخصی گوید: (و وحدت مبدء و منتهی کافی نیست چه سلوک از احدی

۱- ترجمه فن سماع طبیعی ۲۳۲

۲- مباحث المشرقیه ج ۱ ص ۹۹



بدیگری به طریق بسیار میتواند بود ولکن وحدت ایشان لازم وحدت امور سه گانه مذکور است. (۱)

### شرائط تحقق حرکت نوعی

در حرکت نوعی وحدت مبدء و منتهی و مافیه الحركه لازم است و با تعدد هر يك از این امور سه گانه حرکت در نوع متکثر خواهد شد.

حرکت متعدد نوعی در مکان با یکی بودن مبدء و منتهی برای اختلاف مافیه الحركه مانند حرکت مستقیم و حرکت مستدیر که از مبدء و منتهی معین باشد و حرکت متعدد نوعی در کیف بسبب اختلاف مبدء و منتهی مانند حرکت از سفیدی بسیاهی و عکس آن که برای تعدد مبدء و منتهی این دو حرکت بحسب نوع با هم مختلف اند و حرکت متعدد نوعی در مکان بسبب اختلاف مبدء و منتهی مانند صاعد و هابط.

در یکی بودن حرکت نوعی وحدت هیچیک از شرائط دیگر یعنی موضوع و محرك و زمان معتبر نیست. لازم نبودن وحدت موضوع و زمان و محرك برای آنست که این امور خارج از ماهیت حرکت نوعی اند و بهمین جهت تعدد آنها موجب تکثر معروض نخواهد شد چنانکه سفیدی برف و سفیدی پنبه و سفیدی کاغذ بحسب ماهیت اختلافی ندارند و تعدد موضوعات مانند برف و پنبه و کاغذ و نظائر آن بهیچوجه سبب تکثر ماهیت نوعی سفیدی نیست و حرکت اسر و وزید از نوع حرکت دیروز او است و حرکت زید و عمر و در یک مسافت از یک نوع است چرا تعدد موضوعات و اختلاف عوارض همانطوریکه در حرکت شخصی بیان نمودیم موجب کثرت افراد و تعدد اشخاص است نه علت تکثر ماهیات، پس اختلاف مبادی و نهایات و تعدد مافیه الحركه موجب اختلاف و سبب تکثر نوعی حرکت است وقتی این سه شرط یکی باشند حرکت نوعاً یکی و واحد است و همین که یکی از آنها تکثر یابد



حرکت بحسب ماهیات نوعی متکثر خواهد بود.

بنا بر عقیده ابن سینا تعدد حرکت شخصی بتعدد عوارض و تکثر حرکت نوعی بتعدد فصول است. چنانکه در فصل سوم از مقاله چهارم طبیعیات شفا در بیان اسباب تکثر نوعی حرکت گوید: (پس اختلاف نوع حرکتها باختلاف اموری است که مقوم ماهیت حرکت اند یعنی اموری که حرکت در آنهاست و همچنین در مبدء و منتهای آنها اگر نوع این امور مختلف باشند حرکت هم نوعش مختلف خواهد بود یعنی اگر آنچه حرکت در اوست مختلف باشد و هر چند مبدء و منتهی یکی باشد نوع حرکت مختلف است مثل اینکه دو حرکت باشند و هر دو از یک مبدء و یک منتهی ولی یکی مستقیم و دیگری مستدیر باشد همچنین است اگر آنچه در او حرکت میشود یکی باشد اما ابتداء و انتهای مختلف باشد باز حرکت مختلف خواهد بود، چنانکه حرکت روبه‌الا یک نوع حرکت است و حرکت سرازیر نوع دیگر است پس اگر چیزی از این امور خودش یا شرائط و احوالی که جزء چیزهائی است که حرکت باو بستگی دارد مختلف باشد حرکت هم ناچار نوعش مختلف میشود.) (۱)

فیخر رازی در بیان تحقق حرکت نوعی و عدم تأثیر اختلاف موضوع و محرك و زمان در وحدت نوعی حرکت گوید: (یدعی ان الحركة انما تختلف نوعيتها باختلاف احد امور ثلاثة اما المبدء او المنتهى او الذى فيه الحركة و اما الثلاثة الباقية فلا اثر لها فى ذلك اما لمحرك فلان اضافة الحركة الى الموضوع امر خارج عن ماهيتها و اختلاف الامور الخارجية لا يوجب اختلاف المعروضات فى الماهية . . . . و اما الازمنة فغير مختلفة بالماهية فلا يمكن ان تكون اسبابا لاختلاف الحركات فى ماهياتها و اختلاف المحرك غير معتبر ايضا لان المحرك الواحد يفعل حركات مختلفة الماهية فلم يبق لاختلاف الحركات بالماهية الا اختلاف المبادئ والنهايات و ماهى فيها فاذا اتحدت هذه الثلاثة كانت الحركة واحدة بالنوع و اذا لم يوجد واحد منها



اختلفت الحركات في الماهية فاذا اتحد ما منه و ما اليه و اختلفت ماهي فيه اختلفت ماهية الحركة... (۱)

قطب الدین شیرازی در بیان شرائط تحقق حرکت نوعی گوید: (و بعضی از حرکات واحدة بالنوع باشد و این مستحق نشود الا باتحاد ماسنه و ما اليه و مافيه اما اتحاد ماسنه و ما اليه بجهت آنک حرکت از زمین باسما مخالف حرکت است از آسمان بزمین بنوع با اتحاد مافيه الحركة و اما اتحاد مافيه بجهت آنک حرکت از نقطه بنقطه دیگر باستقامت مخالف حرکت است از آن نقطه بآن دیگر باستدارت با اتحاد ایشان در ماسنه و ما اليه. (۲)

### تفسیر حرکت جنسی

حرکت جنسی آنست که دو حرکت در جنس یکی باشند و اختلاف نوعی ضرری بوحدة جنسی ندارد مانند حرکت رنگ سیب از سبزی بزرده و تغییر مزه آن از تلخی بشیرینی که هر دو حرکت با اختلاف نوعی در جنس کیف محسوس یکی هستند اما بزرگ شدن سیب که حرکت در کم است با حرکات کیفی اختلاف جنسی دارد و حرکات متحد در جنس گاهی در جنس قریب و زمانی در جنس متوسط مشترکند و با اختلاف در جنس متوسط و قریب در جنس عالی یکی خواهند بود چنانکه ابن سینا در فصل سوم از مقاله چهارم طبیعیات شفا در بیان آن گوید: (فان كانت كلها مكانية او كلها كيفية او كلها كمية كانت واحدة في الجنس الاعلى و ان اتفقت في جنس اسفل كما في اللونية كانت واحدة بالجنس الاسفل. (۳) یعنی (اگر حرکات منظور همه مکانی یا کیفی یا کمی باشند در جنس عالی یکی خواهند بود و اگر در جنس اسفل مشارک باشند جنس اسفل آنها یکی خواهد بود. (۴)

علامه حلی در بیان اقسام وحدت جنسی در عین القواعد گوید: (واما الحركة

۱- مباحث المشرقیه ج ۱ ص ۵۵۹-۵۶۱

۲- درة التاج ص ۱۰۴

۳- فصل سوم از مقاله چهارم طبیعیات شفا ص ۱۲۶

۴- ترجمه فن سماع طبیعی ص ۳۳۵



الواحدة بالجنس فان تكون حركتان مختلفتان بالنوع يشملهما جنس الحركة وتختلف مراتب الوحدة بالجنس القريب والبعيد وذلك انما يكون بوحدت ما فيه الحركة بالجنس كحركة جسمين احدهما من السواد الى البياض والاخر من من البياض الى السواد فان الحركتين واحدة بالجنس القريب ولو تحرك الاخر من الحرارة الى البرودة كان الجنس ابعد ولو تحرك احدهما من السواد الى البياض والاخر من الفوق الى السفلى كان الجنس ابعد. (۱)

### فصل هشتم

#### در بیان چگونگی تقابل میان حرکت و سکون

حکما و متکلمین در بیان تقابل حرکت و سکون اختلاف کرده‌اند و در این مسئله دو عقیده مخالف بیان داشته‌اند ظاهراً منشاء این اختلاف در تفسیر ماهیت سکون است بدین جهت برای تعیین نوع مقابله و بیان چگونگی تقابل میان این دو مفهوم لازم است حقیقت معنای سکون دانسته شود و معلوم گردد که آیا سکون مقابل حرکت اسر عدی است یا معنای ثبوتی دارد بنا بر این گوئیم در وقت ناست حرکت بودن جسم دو معنی یکی وجودی و دیگر عدسی را میتوان دریافت معنای وجودی عبارت از بودن جسم بنحو پیوسته در مکان معین است و معنای عدسی عدم حرکت از چیزی که شایسته حرکت است میباشد. حکما متفقاً نام سکون را عدسی و بمعنای دوم اختصاص داده و بهمین جهت تقابل میان حرکت و سکون را تقابل عدم و ملکه ذکر کرده‌اند.

این سینا در فصل چهارم از مقاله دوم طبیعیات شفا در بیان تقابل حرکت و سکون گوید: (در باب اسر سکون هم اشکال است زیرا آنچه از مذهب طبیعیون مشهور است اینست که تقابل سکون و حرکت تقابل عدم و ملکه است نه تقابل



تضاد ، و آشکار است که میان سکون و حرکت فقط میتوان یکی از این دو قسم تقابل را فرض کرد یعنی عدم و ملکه یا تضاد و ما لفظ حرکت را بر معنای وجودی قرار دادیم نه عدسی زیرا که گفتیم کمال اولست پس اگر تقابل سکون و حرکت تقابل عدم و ملکه باشد حرکت را نمیتوانیم عدم بگیریم بلکه میگوئیم جسمی که حرکت باو ممکن است تعلق بگیرد هرگاه حرکت نداشته باشد ساکن خواهد بود و اینکه میگوئیم حرکت ممکن است باو تعلق بگیرد مقصود این است که آنچه لازمه حرکت است موجود باشد مثلاً در مکان و زمانی باشد و همچنین چیزی را میگویند ساکن است هرگاه زمانی در یک مکان باشد پس در ساکن دو معنی موجود است یکی عدم حرکت (در صورتی که حرکت بتواند باو تعلق بگیرد) دیگر وجود مکانی برای او در زمانی ، حال اگر سکون بمعنای اول باشد و معنای دومی لازم او باشد سکون معنای عدسی میشود و اگر معنای دومی باشد و معنای اولی لازم او باشد سکون امر عدسی نمیشود. (۱)

ابن سینا در همین فصل برای بیان نوع مقابله حرکت و سکون دلائلی بر عدسی بودن معنای سکون آورده است.

### برهان اول

همه اتفاق دارند که مفهوم سکون مقابل حرکت است بمقتضای این اصل برای بدست آوردن حد حرکت و سکون دو طریق ممکن میباشد یساخته بدست باید حرکت را تحدید کرد و آنگاه مقابل آنرا تعریف سکون قرار داد و یا بعد از تحصیل حد سکون مقابل آن تعریف حرکت باشد بنا بر طریق اول حد سکون از تعریف حرکت بدست میآید و حرکت در نزد حکما کمال اولست برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است در این تعریف سه قید اصلی است ۱- کمال ۲- اول ۳- بالقوه بحکم لزوم مقابله حدود متقابل لازم است برابر یکی از قیود در تعریف سکون آورده شود بنا بر این که سکون اسر وجودی و ضد حرکت باشد بناچار لفظ کمال در تعریف



سکون خواهد بود و با رعایت قانون استخراج حد ضد از ضد میتوان سکون را یکی از این دو حد تعریف کرد. یا باید در برابر لفظ اول کلمه دوم را در تعریف سکون آورد و گفت سکون کمال دوم است برای آنچه بالقوه است از حیث اینکه بالقوه است، یا بجای لفظ بالقوه کلمه بالفعل را اختیار کرد و در تعریف سکون گفت سکون کمال اول است برای آنچه بالفعل است از حیث اینکه بالفعل است. بدیهی است که هیچیک از این دو تعریف حقیقت سکون نیست و بدرستی ماهیت آنرا معرفی نمیکند چه تعریف اول دلالت دارد که پیش از سکون حرکت است و بنا بر تعریف دوم وجود حرکت بعد از سکون ضروری است و حال آنکه ماهیت سکون نه محتاج است که قبل از حرکتی باشد و نه کمال اول است تا کمال دوم داشته باشد.

و اگر بخواهیم تعریف حرکت را از حد سکون بدست آوریم نخست باید سکون را تحدید کرد و گفت سکون بودن جسم است در یک مکان بیش از یک آن یا سکون بودن جسم است زمانی در مکانی، در هر حال آوردن زمان و اجزاء آن در تعریف سکون لازم است. و چنین تعریفی مشتمل بر دور خواهد بود چه زمان و اجزاء آن که در تعریف سکون آورده شده اند بدون فهم معنای حرکت شناخته نمیشوند. از بررسی در تعریف حرکت و سکون این نتیجه بدست میآید که سکون امر وجودی و متضاد با حرکت نیست.

### برهان دوم

ظاهراً اختلاف حکما با متکلمین در بیان چگونگی تقابل حرکت و سکون در مقوله مکان است و چنانکه سابقاً بیان داشتیم متکلمین حرکت را باین مقوله اختصاص داده اند و عقیده داشتند که سکون امر وجودی و ضد حرکت است. حکما با تعمیم معنای حرکت در سایر مقولات و تفسیر نمودن معنای سکون در مقوله کیف نتیجه گرفتند که سکون امر عدسی است و در تمام موارد مقابل حرکت است و چنانکه سکون مقابل استحاله کیف مستمر نیست همچنین سکون مقابل حرکت در مکان هم بودن جسم در مکان معین بنحو استمرار نموباشد، بلکه سکون هر نوع حرکتی عدم همان حرکت خاص و نبودن همان تغییر مخصوص است و اصناف و اقسام



حرکت مانند انتقال در مکان و دگرگونی در کیف و تغییر تدریجی در کم هریک دارای سکون خاصی هستند.

ابن سینا در پایان فصل چهارم از مقاله دوم طبیعیات شفا در شرح برهان مذکور گوید: (و باید دانست که هر صنفی از اصناف حرکت در مقابل خود سکونی دارد چنانکه نمو در مقابل سکونی دارد و همچنین استحاله و هم چنانکه سکون مقابل استحاله کیف موجود در زمانی نیست بلکه سکون در کیف است همانطور هم سکون مقابل انتقال مکان واحد، موجود در زمانی نیست بلکه سکون در آن مکان است بنابراین سکون عدم حرکت است.) (۱)

ابن سینا در کتاب نجات بعد می بودن معنای سکون تصریح کرده است چنانکه گوید: «قد بینا انا نعنی بالسکون عدم الحركة فیما من شانه ان یتحرك فیکون التقابل بینهما اعنی الحركة والسکون تقابل العدم والملکة فیکون السکون المطلق مقابلا للحركة المطلقة والسکون المعین مقابلا للحركة المعینة.. الخ.» (۲)

چنانکه سابقاً بیان داشتیم سکون در نزد متکلمین مانند سایر اکوان امر وجودی و ضد حرکت است و بعقیده آنان حصول دوم در مکان اول سکون و حصول اول در مکان دوم حرکت است، وجود اکوان در نزد این جماعت امری ضروری است چنانکه تفتازانی در المقاصد گوید: «الکون وجوده ضروری و انواعه اربعة.» (۳)

فخر رازی در المحصل بر مبنای متکلمین سکون را امر وجودی تفسیر کرده است چنانکه گوید: «السکون عبارة عن حصوله فی الحیز الواحد اکثر من زمان واحد» (۴)

۱- ترجمه فن سماع طبیعی ص ۱۳۹ طبیعیات شفا ص ۴۸-۴۹

۲- نجاب چاپ مصر ص ۱۸۶

۳- المقاصد ص ۲۵۴ چاپ مصر

۴- المحصل چاپ مصر ص ۶۶



میرك بخاری در حکمة العین سکون را بدو معنی یکی وجودی و دیگر عدمی تفسیر کرد و بر حسب اختلاف در معنای سکون . تقابل آن با حرکت متفاوت است چنانکه گوید : (و السکون عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك و يقابله الحركة عن المكان والیه وقد يطلق السکون علی حصول الجسم فی المكان اکثر من زمان واحد و هو من بقولة الاين .) (۱)

علامه حلی در ایضاح المقاصد در بیان تقابل حرکت و سکون میگوید مردم بسبب اختلاف در معنی سکون در بیان تقابل حرکت و سکون اختلاف کرده اند آنانکه سکون را بعدم حرکت از چیزی که شایسته حرکت است تفسیر می کنند تقابل میان حرکت و سکون تقابل عدم و ملکه است ولی کسانی که سکون را بحصول جسم در مکانی بیش از یک زمان تفسیر کرده اند بنابراین سکون ضد حرکت است چنانکه در بیان این معنی گوید : (اختلف الناس فی المقابلة بین الحركة و السکون لاجل اختلافهم فی معنی السکون فقیل انه وجودی علی ما یأتی تفسیره فیکون مقابلا للحركة مقابلة التضاد و قیل انه عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك فیکون مقابلا لها مقابلة العدم والملکه .) (۲)

فخر رازی در مباحث المشرقیه بعد از بیان برهان دوم حکما بر عدمی بودن معنای سکون این نزاع را ( که تقابل میان حرکت و سکون تقابل عدم و ملکه است یا تقابل تضاد ) بحث لفظی دانسته است چنانکه گوید : ( «الحجة الثانية» ان فی کل صنف من الاصناف الحركة سکونا یقابله فللمن هو سکون یقابله وللاستحالة سکون یقابله و کما ان السکون المقابل للاستحالة لیس هو کیف المستمر بل عدم ذلک التغير فکذلک السکون المقابل للانتقال لیس هو الاين المستمر بل عدم التغير فی الاين و بالجملة فهذا بحث لفظی . » (۳)

۱- حکمة العین ص ۲۹۴-۲۹۵

۲- ایضاح المقاصد چاپ ایران ص ۲۹۴-۲۹۵

۳- مباحث المشرقیه ج ۱ ص ۵۹۵



سکون مقابل حرکت کدام است؟ آیا سکون پیش از حرکت است؟ یا سکون بعد از حرکت؟ یا سکون مطلق؟

حکما، در تعیین سکون مقابل حرکت اختلاف کرده‌اند جمعی عقیده دارند که سکون پیش از حرکت مقابل حرکت است، و عده دیگر سکون بعد از حرکت را مقابل حرکت قرار داده‌اند و هر یک بر مدعای خویش دلائلی آورده‌اند. ظاهراً ابن سینا در نجات مذهب اول را تأیید کرده است و بعد از اقامه برهان بر صحت آن، میگوید سکون بعد از حرکت کمال حرکت است و بهمین جهت نمیتواند مقابل حرکت باشد چنانکه گوید: «فاذا السکون فی المكان المقابل لنها یقابل الحركة عنه لا الحركة الیه بل ربما کان هذا السکون استکمالا لها.» (۱)

ولیکن مذهب تحقیق آنست که مقابل حرکت سکون مطلق است خواه قبل از حرکت باشد یا بعد از آن زیرا سکون بمذهب حکما عبارت از عدم مطلق حرکت است و عدم حرکت خاص نیست تا سکون معینی مقابل آن باشد.

بعقیده مؤلف با مطالعه فصل هفتم از مقاله چهارم طبیعیات شفاء و دقت در عبارت نجات که بسط کلام را در این مسئله بکتاب مسبوط احاله کرده است معلوم میشود که مذهب سوم مختار ابن سینا است چنانکه در طبیعیات شفا گوید: «باقی میماند اینکه بدانیم که آیا سکونی که مقابل حرکت از بالا بزیست همان سکون بالا است یا سکون زیر است و گفته‌اند که سکون بالا ضد حرکت از بالا است نه ضد حرکت بسوی بالا زیرا که سکون بالا کمال است برای حرکت بسوی بالا و محال است که کمال طبیعی چیزی مقابل آن چیز باشد و چیزی بمقابلش و ضدش سبیل گردد اما من میگویم بر من معلوم نشده است که چیزی سبیل بمقابلش نشود بمعنی اینکه مقابلش بدنیال او نیاید زیرا اگر چنین بود نمیشد که وجود حرکت سبیل بعدم حرکت شود و همه کس میدانند که حرکت طبیعی سربالا برای این است که در بالاسکون قطعی برای متحرك دست دهد و شک نیست



که این حرکت مبادل بعدم خود او میشود...» (۱)

فخر رازی در مباحث المشرقیه در ذیل این عنوان که «کدام سکون مقابل حرکت است؟» بعد از ذکر دلائل مذهب اول و نقل عبارت نجات و بررسی عقیده ابن سینا مذهب سوم را اختیار کرده است چنانکه گوید: ( «اعلم» ان الحق هو ان السكون في المكان مقابل للحركة منه و اليه فان السكون ليس عدم حركة خاصة و الا كان المتحرك الى جهة ساكنا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة له في ذلك الحيز. ) (۲)

ملاصدرا نیز در اسفار مذهب سوم را اختیار کرده است چنانکه در بیان مختار خویش گوید: «زعم بعضهم ان المقابل للحركة هو السكون في مبدء الحركة لا في نهايتها و قيل المقابل لها هو الذي وقع في انتهائها ولكل من القائلين حجج على صحة رأيه و الحق ان السكون في المكان مقابل للحركة منه وللحركة اليه جميعا فان السكون ليس عدم حركة خاصة و الا لكان كل حركة مسكونا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس» (۳)

## فصل نهم

### در بیان مقایسه پذیری و ناپذیری حرکات

#### بیان شرائط عمومی سنجش حرکات

در وقتی میتوان گفت حرکتی از حرکت دیگر تندتر است که متحرك مسافت مساوی را در زمان کوتاهتر یا مسافت درازتر را در زمان مساوی بپیماید. سنجیدن کندی و تندی حرکات در صورتی ممکن است که بتوان چیزهائی که حرکت در

۱- ترجمه فن سماع طبیعی ص ۳۶۴-۳۶۵

۲- مباحث المشرقیه ج ۱ ص ۵۹۶

۳- اسفار ملاصدرا مبحث امور عامه



آنها واقع میشود از جهت کم و بیش و شدت و ضعف مقایسه کرد.

ابن سینا در فصل پنجم از مقاله چهارم طبیعیات شفاء در بیان شرائط عمومی سنجش حرکات گوید: (پس هرگاه بخواهیم تندی و کندی دو حرکت را بهم بسنجیم واجب است که آنچه در او حرکت واقع میشود ملاحظه کنیم و اگر میان دو چیز که حرکت در آنها واقع میشود مقایسه در کم و بیش و شدت و ضعف ممکن باشد مقایسه میان آندو حرکت در تندی و کندی ممکن خواهد بود.) (۱)

فخر رازی در مباحث المشرقیه در بیان شرائط مقایسه پذیری حرکات گوید: (فاذا اردنا ان نقایس بین حرکتین فی السرعة والبطؤ فلا بد من اعتبار حال مافیة الحركة فان امکن بین الشیئین الذین فیها الحركة مقایسة بالزیادة والنقصان امکن المقایسة بین حرکتین فی السرعة والبطؤ والا فلا.) (۲)

### طریق سنجش حرکات

همانطوریکه بیان داشتیم حرکات مکانی را در صورتی میتوان بهم مقایسه کرد که چیزهائی که حرکت در آنها واقع میشود سنجش پذیر باشند بنا بر این اگر مسافت مساوی در زمان مساوی پیموده شود حرکات از جهت کندی و تندی مساوی خواهند بود و اگر مسافت مساوی در زمان درازتر یا مسافت درازتر در زمان مساوی پیموده شود حرکات نامساوی و بکمی و بیشی تفاوت خواهند داشت. سنجش حرکات کمی مانند سنجش حرکات مکانی در وقتی امکان پذیر است که بتوان کمیاتی را که حرکت در آنها واقع میشود بهم مقایسه کرد و طریق سنجیدن دو کمیت آنست که چون آندو را بر یکدیگر منطبق کنند مبدء و منتهی آنها با هم مطابق یا یکی بر دیگری بیشی داشته باشد.

بنا بعقیده حکما حرکات کیفی را میتوان بدو طریق سنجید یکی قریب و دیگری بعید، طریق قریب آنست که کیفیات با هم مشابه باشند تا بتوان آنها را

۱- ترجمه فن سماع طبیعی شفاء ص ۶۴۳

مباحث المشرقیه ج ۱ ص ۶۰۶



با هم مقایسه کرد مانند گرمی با گرمی و سفیدی با سفیدی ، بنا بر این هرگاه آغاز و انجام دو حرکت در کیفیات متشابه در یک زمان باشد حرکات با هم برابرند و اگر در زمانهای مختلف واقع شوند حرکات بتندی و کندی تفاوت خواهند داشت .  
طریق بعید و وجه توهمی سنجش حرکات کیفی آنست که میان آغاز و انجام کیفیات مشابهتی نبوده و یا باهم متضاد باشند مانند حرکت از گرمی بسردی و از سفیدی به سیاهی .

بطور کلی طرق سنجش حرکات بر سه قسم است .

۱- سنجش فعلی یا بالفعل .

۲- سنجش شأنی یا بالقوه .

۳- سنجش توهمی یا بعید .

در مقایسه حرکات باید دانست چیزهائی که حرکت در آنها واقع میشود گاهی بالفعل بر یکدیگر به برابری یا کم و بیشی تطبیق میشوند ، مانند مقایسه پذیری دو خط یا دو مثلث یا دو مربع که سنجش آنها بدون تصرف و تغییر بسهولت انجام می یابد ، و گاهی مقایسه پذیری آنها بالقوه است باین معنی که بالفعل بر یکدیگر تطبیق نمیشوند ، ولیکن میتوان با تصرف در یکی از آنها عمل سنجش را انجام داد مانند شکل مربع و مثلث که بر حسب ظاهر هیچیک بردیگری منطبق نمیباشد ولی با تقسیم و تقطیع مثلث بقطعه هائی میتوان آنرا بصورت مربع در آورد و با این تصرف عمل مقایسه انجام خواهد یافت ولیکن انطباق مذکور چنانکه ملاحظه میشود در مثلث بالقوه است نه بالفعل ، و گاهی چیزهائی که حرکت در آنها واقع است هیچیک از این دو وجه بر یکدیگر تطبیق نمیشوند ولی معذک ممکن است عمل مقایسه بر حسب و هم تحقق پذیرد مانند دو خط مستقیم و مستدیر که سنجش آنها بر یکدیگر توهمی و بوجه بعید است .

این سینا در طبیعیات شفا بعد از بیان تفصیلی مقایسه حرکات همین سه قسم را طرق سنجش ذکر کرده است چنانکه گوید : (پس بنا بر این بیشی و کمی و برابری



گاهی بالفعل است گاهی بالقوه که وجود تواند یافت مانند حال مثلث و مربع و گاهی باعتبار بعید است یعنی چیزی چنان باشد که اگر قبول تغییر میکرد صفت زیادت بتنهایی یا نقصان بتنهایی با برابری بتنهایی می یافت و این اعتبار بعیدی است. (۱)

### فصل دهم

#### در بیان تضاد و تقابل حرکات

##### شرائط اصلی تضاد حرکات

حرکاتی که در اجناس مختلف باشند مانند حرکت در مکان و دگرگونی در کیف و تغییر تدریجی در کم در موضوعی جمع میشوند و بحسب ماهیت با هم تضادی ندارند مثلاً یک چیز در همان حال که بزرگ و کوچک میشود میتواند مستحاله یابد و از مکانی بمکان دیگر رود ، اما حرکاتی که داخل در یک جنس باشند با اختلاف در نوع و مشارکت در موضوع در صورتی که میان آنها غایت خلاف باشد با یکدیگر متضادند . بنابراین تضاد دو حرکت در وقتی که هر دو مکانی یا هر دو کمی یا هر دو کیفی باشند ، و چنانکه بیان خواهیم کرد در حرکات وضعی تضاد نیست و حرکت مستقیم مکانی هم ضد حرکت مستدیر نمی باشد .

ظاهراً تضاد مبدء و منتهی علت تضاد حرکات است و تضاد یا عدم تضاد هیچ یک از شرائط دیگر بجز مبدء و منتهی سبب تضاد یا عدم تضاد حرکات نیست ، چه گاهی میان دو متحرك تضاد است ولی در حرکات آنها تضاد نیست مانند حرکت قسری سنگ که بطرف بالا پرتاب شود و حرکت آتش که بالطبع بالا میرود و گاهی بعکس هائیکه بودن متحرك دو حرکت بسبب تضاد مبدء و منتهی متضادند مانند حرکت طبیعی و قسری سنگ که یکی بسوی پائین و دیگری بجانب



بالا است ، و تضاد محرکها هم بهیچوجه نمیتواند علت تضاد حرکات باشد ، ولیکن با یکی بودن محرك امکان تضاد حرکات است ، و یکی بودن مسافت هم ضرری بتضاد حرکات ندارد مانند مسافت میان سفیدی و سیاهی که یک مسافت است ، ولی حرکت از سفیدی بسیاهی از جهت تضاد مبدء و منتهی ضد حرکت از سیاهی بسفیدی است ، و در زمان تضاد نیست تا موجب تضاد حرکات شود پس تضاد حرکات معلول تضاد مبدء و منتهی است و پیوسته تضاد حرکات وجوداً و عدماً باتضاد مبدء و منتهی خواهد بود .

ابن سینا در فصل ششم از مقاله چهارم طبیعیات شفا در بیان علت تضاد حرکات گوید : (پس روشن شد که متضاد بودن حرکتی با حرکتی از این جهت نیست که حاملهای حرکت متضادند ، و همچنین دانسته میشود که تضاد حرکتی با حرکتی از آن جهت نیست که محرکهای آنها متضادند و نیز بسبب زمان هم متضاد نمیشوند زیرا که در طبع زمان تضاد نیست و اگر هم بر فرض تضاد باشد در امری است که عارض حرکت است نه در طبیعت حرکت ، چرا که زمان عارض حرکت است ، و نیز متضاد بودن حرکتی با حرکت دیگر باین نیست که آنچه حرکت در آنها واقع میشود یکی است ولی حرکات متضادند ، چنانکه از سفیدی بسیاهی و از بیشی بکمی راه همانست که از سیاهی بسفیدی و از کمی به بیشی و آنچه در میان راهشان است یکی است چنانکه در سرازیری و سر بالائی هم مسافت یکی است و آنچه واسطه است ضد ندارد پس چگونه میشود که بواسطه تضاد آنها حرکات متضاد شوند ؟ پس باقی نماند مگر مبدء و منتهی که چون آنها متضاد باشند حرکات متضاد خواهند بود . . . .) (۱)

### وجود تضاد حرکات ۱- ذاتی ۲- عرضی

چنانکه بیان کردیم تضاد حرکات معلول تضاد مبدء و منتهی است و تضاد مبدء و منتهی بر دو قسم است گاهی ذاتی و حقیقی است چنانکه در حرکات کیفی و



کمی مانند سیاهی و سفیدی و کوچکی و بزرگی ملاحظه میشود و گاهی نهایتهای حرکات ذاتاً و بحسب ماهیت باهم متضاد نیستند و تقابل آنها بواسطه امور دیگر است مانند دو مکان یا دو نقطه که ذاتاً با یکدیگر تضاد ندارند و تقابل آن دو نقطه یا آن دو مکان بواسطه امر خارجی است مانند اینکه آغاز حرکت از مکان یا نقطه‌ای باشد و نقطه یا مکان دیگر پایان آن و یا یکی از آن دو مکان یا دو نقطه مثلاً در نهایت نزدیکی به فلک باشد و نقطه یا مکان دیگر در نهایت دوری بان، که در این صورت قهراً یک طرف بالا و طرف دیگر پائین است و اینگونه تضاد غیر حقیقی فقط در حرکت مکانی است.

ابن سینا در بیان انواع تضاد حرکات گوید: (پس حرکات متضاد آنها هستند که نهایتشان متقابل باشند و این بدو وجه متصور است که بسه وجه باز میگردد یک وجه آنکه نهایتهای آن حرکات خودشان بتضاد حقیقی متقابل باشند مانند سیاهی و سفیدی و مانند چیزی که حجمش بطبیعت بزرگتر یا کوچکتر باشد. وجه دوم این است که نهایتهای حرکات خودشان و ماهیتشان متقابل نباشند بلکه یکی از دو وجه دیگر متقابل باشند یکی بقیاس بحرکت دیگری بقیاس اموری غیر از حرکت.) (۱)

### ۱- پرسش و پاسخ

اگر گفته شود چون در مکان تضاد حقیقی نیست بدین جهت حرکاتی که در مکان واقع میشوند باهم متضاد نخواهند بود. در پاسخ این تشکیک میتوان گفت با قبول اینکه در مسافت تضاد نیست لیکن برای تقابل میان آغاز و انجام در حرکات عارض بر مبدء و منتهی تضاد است چه مبدء حرکت یعنی آنچه متحرك از آن دور میشود با منتهای حرکت یعنی آنچه متحرك بان نزدیک میشود باهم متضادند چنانکه جسم گرم و جسم سرد باهم تضادی ندارند ولی گرمی و سردی که عارض آنهاست باهم متضادند.



## ۲- پرسش و پاسخ

اگر سؤال شود چگونه مبدء ضد منتهی است با اینکه اجتماع دو ضد در یک محل جایز نیست و حال آنکه مبدء و منتهی در یک جسم جمع میشوند؟ در جواب گوئیم برای مبدء و منتهی دو محل است.

۱- قریب.

۲- بعید.

محل بودن اجتماع اضداد در محل قریب است نه محل بعید و محل قریب مبدء و منتهی نهایت جسم است و جسم محل بعید میباشد باین معنی که نخست مبدء و منتهی بر نهایت عارض میشوند و نهایت بر جسم عارض میگردد و بدیهی است که امکان ندارد یک نهایت در زمان واحد بالفعل هم آغاز و هم پایان حرکت مستقیم باشد.

هرگاه حرکت مستقیم ضد حرکت مستدیر باشد در علت تضاد دو احتمال است یا تضاد آنها معلول تضاد استقامت استداره است و یا نهایتهای حرکت مستقیم و مستدیر علت تضادند، ولی با دقت بیشتر معلوم میشود که هیچیک از این دو علت احتمالی میان حرکت مستقیم و مستدیر ایجاب تضاد نمی کند چه استقامت و استداره خود بواسطه عدم اشتراك در موضوع قریب متضاد نیستند تا چه رسد از اینکه سبب تضاد حرکات مستقیم و مستدیر باشند، و مشترك نبودن در موضوع قریب بدیهی است زیرا هیچ موضوعی بدون آنکه تباه شود و فاسد گردد از استقامت بانحناء نخواهد رفت، و میان نهایتهای حرکت مستقیم و مستدیر هم تضاد نیست چه در درازای یک خط مستقیم که حرکت مستقیم بر آن واقع میشود امکان وقوع قوسهای متشابه نامتناهی بالقوه است بنابراین لازم میآید که یک چیز دارای اضداد بی نهایت بالقوه باشد، و حال آنکه برای یک چیز بیش از یک ضد نیست و بهمین برهان حرکت مستدیر هم ضد حرکت مستقیم نمیشود زیرا هر قوسی که ضد فرض گردد قوس دیگری که بزرگتر از آنست بضمیت شایسته تر است، و چنانکه گفته شد قوسهای تقدیری



نا محدود بی نهایتند و اگر حرکت مستدیر ضد حرکت مستقیم بود میبایست یکی بیش نباشد.

چنانکه بیان داشتیم سبب تضاد حرکات تضاد نهائیهای آنهاست و حرکات مستدیر بواسطه دوری بودن و استمرار حرکت نهائیات بالفعل ندارند تا میان آنها تضاد باشد و در حرکت دوری وضعی میان مبدء و منتهی ذاتاً مغایرتی نیست یعنی مبدء حرکت عین منتهای آن است، مگر آنکه حرکت بعد از انقطاع دوباره آغاز گردد و اگر برای حرکت دوری مبدء و منتهای مغایری بتوان تصور کرد مبدء و منتهای فرضی است که موجب تضاد حرکات نمیشود.

ابن سینا در فصل ششم از مقاله چهارم طبیعیات شفا در بیان اینکه حرکت وضعی ضد ندارد گوید: (دو حرکتی که بر یک قوس باشند متضاد نیستند زیرا که حرکت برین قوس از جهت اینکه حرکت قوسی است مبدئش بامنتهایش مغایرت ذاتی پیدا نمیکند مگر اینکه در حرکت توقف و انقطاع دست دهد و گرنه توجه استمرار آ بسوی همان مبدء خواهد بود و حرکت متصل واحد است و برگشت ندارد.) (۱)

در جای دیگر از همین فصل در بیان سبب عدم تضاد میان حرکات مستدیر گوید: (و حرکت مستدیر وضعی که دورانش تمام باشد بهیچوجه ضد ندارد زیرا که نهایت بالفعل ندارد و هرگاه نهایتی درو فرض شود عبارتست از اینکه وضع معینی بهمان فرض از قوه بالفعل آید که مبدء و منتهی بودن در آن جمع شده است چون که ضدیت مبدء و منتهی بسبب مبدء منتهی بود نشان نیست بلکه چنانکه گفتیم بسبب مبدء و منتهای حرکت بودن است آنهم نه هر مبدء و منتهائی بلکه مبدء و منتهای حرکت بصفتی که چون حرکت مستمر باشد مبدء حرکت عیناً منتهای آن نباشد تا تضاد میان مبدء و منتهی از جهت قیاس بحرکت درست باشد



این تضاد وقتی واقع میشود که مبدأ و منتهی در حرکت مستقیم باشد که چون مستمر شد مبدأ منتهی نمیشود و منتهی مبدأ نمیگردد و مبدأ و منتهی با هم جمع نمیشوند... (۱)

با تحقیقی که در مورد تضاد و تقابل حرکات بعمل آمده است معلوم گردید که حرکات وضعی دوری با یکدیگر متضادند و حرکت مستقیم هم ضد حرکت مستقیم نیست ولیکن در حرکات مستقیم تضاد است و علت تضاد حرکات تضاد مبدأ و منتهای آنها است، و حرکت سربالا مثلاً با حرکت سرازیر تضاد دارند و این تضاد برای آنستکه میان نهایتهای شان از جهت بالا و زیر تضاد است.

### فصل یازدهم

#### در بیان ناپیوسته بودن حرکات متجانس و

##### فاصله شدن سکون میان آنها

هرگاه جسمی دارای حرکت باشد و حرکت دیگر از جنس دیگر بر او عارض گردد حکماً متفقاً عقیده دارند که آن حرکات نامتجانس بهم پیوسته نبوده و میان آنها سکون فاصله است مانند اینکه متحرکی بعد از انتقال از مکان رشد کند و یا استحاله یابد و اما اگر برای جسم حرکتی باشد سپس حرکت دیگر از همان جسم بروی آن گردد مانند اینکه در حال سرد شدن بود، بی در رنگ و رو گرمی رود و یا حرکت سربالا داشت سپس بلافاصله سرازیر شد در پیوسته و یا گسسته بودن این نوع حرکات همچنین بسکون اختلاف است. بعضی عقیده دارند که این قبیل حرکات برخلاف حرکات نامتجانس بواسطه همانندی در جنس بهم پیوسته اند و جمعی دیگر بعکس میگویند این حرکات متجانس مانند حرکات نامتجانس گسسته میباشند و ناچار میان آنها سکونی فاصله است. پیروان هریک از این دو مذهب بر اثبات



مدعی<sup>۱</sup> او صحت مختار خویش دلائلی آورده اند که هیچکدام از آن براهین مورد قبول ابن سینا واقع نشده است.

ابن سینا در فصل هشتم از مقاله چهارم طبیعیات شفا دلیل مستقلمی بر اثبات مذهب دوم و گسسته بودن حرکات متجانس بسکون آورده است و خلاصه برهان او بر ناپیوسته بودن حرکات متجانس و فاصله شدن سکون میان آنها این است که میگوید: وجود میل در متحرك علت قریب حرکت است باین معنی که هر چه مانع پیش رفتن متحرك باشد میلی که در جسم است آنرا دفع میکند و تا موقعی که میل در متحرك باقی است حرکت بهمان جانب ادامه دارد و هر میلی دارای یک حرکت است باین ترتیب جسمی که بالامیرود برای او میلی است و تا آن میل درو باقی است حرکت سربالا هم هست و میل و حرکت سربالا در یک آن پایان می یابند و پس از پایان یافتن میل سربالا، میل دیگری در متحرك حادث میشود که آنرا سرازیر حرکت خواهد داد و چون وقوع هر یک از میلیهای متخالف در «آن» است و تنالی آنات هم باطل میباشد بناچار زمانی میان دو میل (پایان میل سربالا و آغاز میل سرازیر) فاصله است و از جدا بودن دو میل بزمان لازم می آید که میان دو حرکت هم بسکون فاصله باشد زیرا حرکات معلول میلیها هستند و محال است که علت و معلول از یکدیگر جدا شوند.

### انتقاد فخر رازی

از جهت آنکه میل در حرکات کمی و کیفی علت قریب حرکت نیست فخر رازی دلیل مذکور را بعدم شمول نقض کرده است چنانکه گوید: (و اما الذی نقوله هاهنا ان هذه الحجة لا تتمشى فى الحركات فى السكم والكيف فان تلك الحركات غنية عن الميل و مدار هذا البرهان على ذلك.) (۱) آنچه ما در اینجا میگوئیم آنست که این برهان در حرکات کمی و کیفی راه ندارد زیرا حرکات کمی و



کیفی از میل بی نیازند و گردش این دلیل بر اثبات میل در حرکات کمی و کیفی است.

### پاسخ ملا صدرا

ملا صدرا در اسفار ایراد فخر رازی را پاسخ داد و میگوید از فیلسوفی نظیر فخر رازی اینطور موأخذه لفظی بعید است و برهان مذکور برخلاف ادعای او حرکات کیفی و کمی را شامل میشود، و مقصود ابن سینا از لفظ میل علت قریب حرکت است و او خواست در این دلیل بیان کند که بطور کلی سبب و علت قریب باختلاف مسبب و معلول مختلف است خواه آن سبب میل باشد چنانکه در حرکات مکانی است یا چیز دیگری که قائم مقام اوست و چون میل در اظهر حرکات علت قریب حرکت است بدین جهت ابن سینا در اقامه برهان بجای علت قریب لفظ میل را اختیار کرده است.

تحقیق ملا صدرا در اسفار چنانست که گوید: (ومن الاعتراضات الفخرية قوله ان هذا لا يتمشى فى الحركات الكمية و الكيفية فان تلك الحركات غنية عن الميل و هو مبدء هذا البرهان اقول هذه كالموآخذة اللفظية فان بدلنا لفظ الميل بما يجرى مجراه فى كونه سببا قريبا لابد من اختلافه عند اختلاف المسبب عنه والرجل العلمى كيف يرضى نفسه بمثل هذه الموآخذة)<sup>(۱)</sup>

### انتقاد دیگر

تمامیت برهان ابن سینا مبتنی بر قبول مقدمات چهارگانه است.

- ۱- اثبات میل در اجسام
- ۲- استناع اجتماع دو میل در یک «آن»
- ۳- وقوع میل در «آن»
- ۴- بطلان تتالی آنات



## فصل دوازدهم

## در بیان اقسام و اشرف حرکات

چنانکه در شرح اقسام حرکت بیان کردیم حرکت باتفاق حکما در چهار مقوله کم و کیف و این و وضع واقع میشود. اکنون در بررسی احکام حرکات لازمست توجه شود که انواع مذکور ممکن است نسبت بهم چه برتریهای داشته باشند بنابراین میگوئیم: حرکات مکانی بر حرکات کمی و کیفی مقدم است و علت این امر آنست که وجود حرکات کمی و کیفی بدون حرکات مکانی امکان پذیر نیست و حرکات مذکور پیوسته با حرکات مکانی همراه است مثلاً نمو که یکی از انواع حرکات کمی است، واقع نمیشود مگر آنکه چیزی بسوی آنشی که نمو میکند حرکت کند و برو افزوده شود و همچنین ذبول که مقابل نمو است تحقق نخواهد یافت مگر آنکه چیزی از ناسی دور گردد، بدیهی است که از دور شدن چیزی از چیزی یا نزدیک شدن چیزی بچیز دیگر بحرکت اینی و انتقال در مکان محتاج است، و حرکت کیفی هم مانند حرکت کمی بانتقال در مکان احتیاج دارد و استحاله که دگرگونی در کیف است بدون تغییر در مکان ممکن نیست، زیرا مداوم نبودن تغییر تدریجی در کیفیات موجب آن میشود که این دگرگونیهای کیفی عوامل خارجی و علل حادثی داشته باشند و در نتیجه نزدیکی یا دوری اجسام بان عوامل تغییرات مذکور حادث شده باشد، مثلاً گرم شدن آب و یا رنگ پرنگ شدن الوان اجسام معلول عوامل حادث و علل خارجی است که در نتیجه قرب و بعد اجسام بان علل این تبدل پدید آمده است و تردیدی نیست که دوری علت از معلول و یا نزدیکی معلول بعلمت بدون حرکت در مکان ممکن نیست.

از مطالب گذشته معلوم گردید که چگونه حرکت مکانی بر حرکت کمی و کیفی مقدم است؟ و چرا حرکت مکانی بحرکت کمی و کیفی حاجتی ندارد؟ اما



اگر چنانچه بخواهیم جهت تقدم و تأخر حرکت مکانی را با حرکت وضعی دوری مقایسه کنیم باید گفت که حرکت مکانی بعد از حرکت وضعی مستدیر و محتاج باو است ، زیرا حرکت در مکان بر سه قسم است .

۱- حرکت مستقیم .

۲- حرکت منعطف .

۳- حرکت راجع .

حکما میگویند هرگاه در وجود هر یک از این اقسام دقت کنیم معلوم خواهد شد که یکی ازین حرکات مکانی دوام حرکت پیوسته برای اجسام ناممکن است در صورتی که بعضی اجرام مانند افلاك بدون انقطاع و بطور دائم حرکت وضعی دوری متصل دارند و همین امر سبب تقدم حرکت وضعی بر حرکت مکانی است . ناممکن بودن دوام حرکت مستقیم مکانی مثلا برای آنست که این حرکت بسبب متناهی بودن ابعاد و محدود بودن جهات حرکت ناچار منقطع میشود و خواه ناخواه انتقال مکانی مستقیم بعد از رسیدن بمحیط یا مرکز پایان می یابد . و اما تأخر حرکت مکانی منعطف یا راجع از حرکت وضعی دوری بر آنست که پیوسته هر یک از این دو نوع حرکت مکانی در حال انعطاف یا بازگشت بسکون گسسته میشوند چه آن وصول غیر از آن رجوع است و اگر آن وصول و آن رجوع یکی باشد و زمان میان آنها فاصله نشود تنالی آنات لازم می آید ، و سکون در زمان واقع است و زمان هم مقدار حرکت وضعی دوری است ، گذشته ازین تعیین و تحدید حدود جهات سایر حرکات بعقیده حکما و بواسطه حرکت وضعی دوری است ، باین ترتیب معلوم گردید که هریک از حرکات مکانی مستقیم یا راجع یا منعطف در اصل وجود بحرکت وضعی دوری حاجت دارند ، ولیکن حرکت وضعی دوری که تحقق بخش زمان و محدود جهات و پیش از همه حرکات است بهیچوجه احتیاجی بسایر حرکات ندارد بهمین جهت حرکت وضعی دوری در نزد حکما اقدم و اشرف و اتم و ادوم حرکات است ، و جرمی که دارای این نوع حرکت باشد



بمذهب آنان بداشتن صفاتی بر سایر اجرام مقدم است ، چنانکه باباافضل در رساله عرضنامه میگوید : (و طبع سپهر و نفسش هردو یکی است و از آنست که مسدود حرکتش پاینده تر و پیوسته تر است از مسدود حرکت دیگر اقسام ، و طبع دیگر اجسام دیگر است و نفسشان دیگر ، و نفسشان باشد که از اجسام ایشان مفارقت کند و طبع جسمشان از جسم جدا نگردد.) (۱)

و در جای دیگر از همین کتاب در بیان اینکه افلاك بر خلاف سایر اجرام تنها حرکت وضعی دارند و سایر تغییرات تدریجی شایسته افلاك نیست گوید : (و از جسم عالم آنچه سپهر است جز یک گونه حرکت در او نبود این حرکت که در نهاد و وضع گفتیم ، و هیچ نوع دیگر از حرکت او را نیست نه حرکت از جای بجای ، از آنکه بیرون از سپهر جائی نیست که سپهر بدان جا گردد و نه حرکت افزون و کاستن ، که جرم سپهر را نه نمو باشد و نه ذبول ، و وجودش بریک اندازه و رنگ یافتست و نه حرکت در کیفیت که جرم سپهر از لطافت بکثافت و از حرارت بهرودت و از صلابت بلین نگردد ، و چنین تغییرات فرود سپهر باشند که حرکات مخالف و متضاد در اجسام عنصری افتد. چون حرکت سوی مرکز، و حرکت سوی محیط ، و در سپهر هیچ کیفیت متضاد نیست ، و هیچ حرکتی در او ضد حرکتی نباشد : و بر خلاف جهت او گاهی سبک و گاهی گران ، و گاهی گرم و گاهی سرد. ، و گاهی زیر و گاهی زیر نباشد و اما جسم عناصر را هم تغییر در کمیت و هم تغییر در انواع کیفیت افتد.) (۲)

ابوسلیمان سجستانی در رساله المحرك الاول در بیان اقدم و اشرف حرکات گوید : (کل محرك اول بما هو محرك اول له متحرك فالمحرك الاول بما هو اول متحرك له الحركة التي هي اولی الحركات بالاولیة وهي المکانیة ومنها الحركة التي هي اشرف اصنافها وهي الحركة الدورية.) (۳)

۱- رساله عرضنامه در نهم از سخن در عمل حرکت ج ۱ ص ۱۶۸

۲- رساله عرضنامه در هفتم از سخن در حرکت ج ۱ ص ۱۶۵

۳- رساله المحرك الاول بتصحيح آقای سيد محمد مشکوة ص ۲ چاپ تهران



ابن سینا در فصل نهم از مقاله چهارم طبیعات شفا در ذیل این عنوان ( در باب حرکتی که بطبع مقدم است) بعد از آنکه بس آوردن برهان تقدم حرکت وضعی دوری را بر سایر حرکات ثابت کرد حرکت دوری وضعی را اینطور توصیف میکند : (پس ازین جا روشن شد که اقدام حرکات آنست که مستدیر باشد زیرا آن قدیمترین حرکات مکانی و وضعی است و این صنف حرکات اقدام از همه حرکات دیگر است و شریف تر هم هست.) تا آنجا که گوید (و جرمی که حرکت مستدیر دارد بطبع اقدام اجرام است و جهات حرکات طبیعی دیگر بواسطه او تحدید میشود.) (۱)

### فصل سیزدهم

در بیان اینکه حرکت وضعی دوری بعقیده حکما

آغاز ندارد

حکما و متکلمین در این مسئله (که آیا بعد از آفرینش عالم زمانی بوده است که حرکت وضعی دوری افلاك نبوده و بعد حرکت آغاز شده باشد) اختلاف کرده اند متکلمین عقیده دارند که حرکت مذکور مخلوق و حادث است و مانند سایر حوادث زمانی برای او آغاز حدوثی است، بنا بر مذهب آنان بعد از آنکه خداوند عالم را آفرید زمانی حرکت نبوده و بعد شروع شده است ولیکن ارسطو و پیروان او میگویند زمان و حرکت وضعی دوری که هستی بخش زمان است آغاز ندارد و بجز خدا چیزی بر حرکت و زمان مقدم نیست هر یک از دو طرف برای اثبات مذهب و بیان مسلک خویش دلائلی آوردند.



ابن سینا در فصل یازدهم از مقاله سوم طبیعیات شفا در ذیل این عنوان (در این که جز ذات باری تعالی چیزی بر حرکت و زمان مقدم نیست و آنها بذات خود اول ندارند) به پیروی از ارسطو و فارابی اثبات میکند که برای حرکت و زمان آغازی نیست و در همین فصل بعد از ثابت کردن مذهب ارسطو و بیان مختار خویش دلائل متکلمین را بصورت اعتراضاتی بطور مبسوط پاسخ گفته است.

### برهان ابن سینا بر قدم حرکت

هر ممکن پیش از آنکه موجود شود امکان وجود دارد و گرنه مستمتع خواهد بود و حرکت هم ممکن است. پس بنا بر عقیده متکلمین که حرکت وضعی دوری را حادث میداند بعد از آفرینش عالم اگر فرض شود در وقتی حرکت موجود نبوده مسلماً امکان وجود آن بوده است و بدیهی است که امکان وجود *بمتحرك قائم* است بنا بر این در زمانی ماده یا موضوع وجود داشته ولی حرکت موجود نبوده است و بعد حادث گردید. حال باید دید که علت حدوث حرکت چیست؟ و حرکت هم مانند سایر ممکنات مرجحی میخواهد تا موجود شود و مرجح حرکت خواه قاریا غیر قار هر حادثی که باشد مانند خود حرکت ممکن است و بموجب و مرجح دیگر احتیاج خواهد داشت باین ترتیب سلسله علل حوادث بی نهایت خواهد بود و برای اینکه امور بی نهایت در یک وقت با هم جمع نمیشوند خواه ناخواه علل مذکور یکی بعد از دیگری دنبال یکدیگر روند و چون تنالی آنات محال است امکان نخواهد داشت که موجب های بی نهایت در آنات پی در پی واقع شوند بناچار وجود هر یک در زمان خاص غیر از زمان وجود دیگری است و بنابراین فرض لازم می آید که زمان پیش از آغاز حرکت موجود باشد و حال آنکه حرکت بمذهب حکما موجود زمان و علت تحقق او است پس باید قبول کرد که قبل از حرکت حادث مفروض حرکت دیگری است که آغاز ندارد و قدیم زمانی است.

### ۱- پرسش

متکلمین بر قدم حرکت وضعی دوری اعتراض کرده اند و گفتند که هرگاه



برای حرکت آغازی نباشد چنانکه ارسطو و پیروان او عقیده دارند لازم می‌آید که حرکت مانند ذات حق تعالی واجب الوجود باشد و این اسر با مدلول براهین توحید مخالف است.

### پاسخ

حکما در پاسخ از ایراد مذکور می‌گویند که حرکت واجب الوجود حقیقی نیست زیرا واجب الوجود حقیقی آنست که بذات خود و بدون سبب خارجی موجود باشد و حال آنکه حرکت بذات خود واجب الوجود نیست و وجوب وجود او با شرائط و اسباب خارجی است.

ابن سینا در طبیعیات شفا در مقام پاسخ از این سؤال گوید: (وجوب حرکت بشرط است و او را بذات خود واجب ندانستیم و چیزی که وجودش مطلقاً یا بشرط واجب است چنین نیست که بذات خود واجب باشد و اینکه گفتیم حرکت واجب است مانع نیست که وجوب او از مبدئی باشد و همچنین اگر بگوئیم واجب است که حرکت همیشه از محرك صادر شود لازم نمی‌آید که حرکت بذات خود واجب الوجود باشد.) (۱)

### ۲- پرسش

بنابرین که برای حرکت آغازی نباشد لازم است که حرکات نامتناهی باشند و در نامتناهی کم و بیش و زیاده و نقصان راه ندارد با این که میتوان گفت حرکاتی که تا زمان طوفان مثلاً واقع شده است کمتر از حرکاتی است که تا زمان ما واقع شد و تردید نمیتوان کرد هر چیزی که از نامتناهی کمتر باشد متناهی است متکلمین از این استدلال نتیجه گرفتند که برای حرکت آغازی است والا ممکن نبود که آنها را بیکدیگر منتهیاد.

### پاسخ

خلاصه جواب آنست که وجود حرکات نامتناهی در صورتی محال است که



همه آن حرکات بالفعل موجود باشند و بدیهی است که حرکات نامتناهی مجتمع در وجود نیست و اجتماع آنها فقط در عقل است و اموری که معدوم اند اگر چنانچه در گذشته یا در آینده نامتناهی باشند اشکال در وجود آنها نیست و مانعی نخواهد داشت که بعضی کمتر از بعضی دیگر باشند و فی المثل میتوان گفت که عده ماه گرفتن ها کمتر از عده حرکات ماه است و یا چرخ زدنهای بسیاری از افلاك کمتر از چرخ زدن یک فلک است با اینکه همه این امور نامتناهی اند.

### ۳- پرسش

متکلمین ایراد کرده اند که اگر حرکات نامتناهی باشند پس هر حرکتی که واقع میشود وجودش بر امور نامتناهی متوقف است و آنچه وجودش بر امور نامتناهی متوقف باشد موجود نخواهد شد.

### پاسخ

جواب این سؤال آنست که توقف چیزی بر امور نامتناهی مطلقاً محال نیست و این حکم در صورتی ممتنع خواهد بود که لازم باشد همه آن امور در یک وقت موجود باشند

### ۴- پرسش

ایراد دیگری که متکلمین بر قدم حرکت کرده اند این است که گفتند چون هر حرکتی حادث است و آغازی دارد مجموع حرکات که از آحاد فراهم شدند نیز حادث خواهند بود و برای مجموع حرکات هم آغازی است.

### پاسخ

در پاسخ این سؤال میتوان گفت فرق است میان هر یک و همه باین معنی که احکام مجموع و افراد در تمام موارد یکسان نیست بنا بر این نمیتوان گفت که



چون هریک از افراد دارای صفتی هستند مجموع هم باید دارای آن صفت باشد و متکلمین  
برای فرق نگذاشتن میان هریک و همه دچار اشتباه شدند.

این رساله در چهاردهم خردادماه هزاروسیصد و چهل و یک شمسی پایان

یافت ۱۳۴۱/۳/۱۴



## منابع و مأخذ

نام مؤلف و مترجم و نام کتاب و چاپ

### الف

ابو حیان توحیدی ، علی بن محمد ، متولد  
۳۱۲ و متوفی ۳۶۰ هـ . المقابسات .  
مصر مطبعة الرحمانية ۱۳۴۷ هـ .  
۱۹۲۹ م . (۹)

ابو سلیمان ، محمد بن طاهر بن بهرام  
سجستانی . از فلاسفة قرن چهارم  
هجری . رسالة المحرك الاول .  
تهران باهتمام آقای سید محمد مشکوة  
(۱۰)

ابو سلیمان ، و ابو الحسن ، و ابو احمد ، و  
زید بن رفاعة ، تألیف او اسط  
قرن چهارم هجری . رسائل اخوان -  
الصفاء . بمبئی ۱۰۳۵ هـ . و مصر  
مطبعة العربية ۱۳۴۷ هـ ۱۹۲۸ م (۱۱)  
ابو یعقوب سجستانی قرن چهارم هجری .  
کشف المحجوب . تهران ۱۹۴۹ م -  
۱۳۲۷ ش . (۱۲)

ارسطو متولد ۳۸۴ ق - م . مترجم عربی  
احمد لطفی . الکون والفساد . قاهره  
دار الكتب المصرية ۱۳۵۰ هـ ۱۹۳۲ م  
(۱۳)

ارسطو متولد ۳۸۴ ق - م . مترجم عربی

ابن حزم ، ابو محمد علی بن احمد ، متولد  
۳۸۴ و متوفی ۴۵۶ هـ . الفصل فی  
الملل والاهواء والنحل . مصر مطبعة  
الادبية ۱۳۲۰-۱۳۲۱ هـ (۱)

ابن خلدون ، عبد الرحمن متوفی ۸۰۶  
یا ۸۰۸ هـ . مقدمة ابن خلدون . مصر  
مطبعة مصطفى محمد . (۲)

ابن رشد ، ابو الولید محمد بن احمد بن محمد ،  
متولد ۵۲۰ و متوفی ۵۹۵ هـ . السماع  
الطبیعی حیدر آباد کن ۱۳۶۵ هـ (۳)

ابن سینا ، متولد ۳۸۴ و متوفی ۴۵۶ هـ .  
النجاة . مصر مطبعة السمادة  
۱۳۳۱ هـ . (۴)

ابن سینا ، متولد ۳۸۴ و متوفی ۴۵۶ هـ  
الشفاء . تهران ۱۳۰۳ هـ . (۵)

» »

الاشارات و التنبيهات . تهران  
۱۳۰۵ هـ . با شرح خواجة طوسی . (۶)

ابن النديم متوفی ۳۸۵ هـ . الفهرست . قاهره  
مطبعة الاستقامة . (۷)

ابو البركات هبة الله بغدادی متوفی ۵۴۷ هـ .  
المعتبر . حیدر آباد کن ۱۳۵۷ هـ (۸)



- شرح آن . عثمانی چاپخانه الحاج  
محرم افندی ۱۳۰۵ هـ . (۲۱)  
تلمذ حسین . مرآة المشنوی . حید آباد کن  
۱۳۵۲ هـ . (۲۲)  
تهانوی، محمد علی بن علی متولد ۱۱۵۸ هـ  
کشاف اصطلاحات الفنون . اسلامبول  
۱۳۱۷ هـ . (۲۳)

## ج

- جامی، عبد الرحمن، متوفی ۸۹۸ هـ . اشعة  
اللمعات . ایران ۱۳۵۳ هـ . (۲۴)  
جرجانی، علی بن محمد، معروف بمیرسید  
شریف متولد ۷۴۰ و متوفی ۸۱۶ هـ .  
شرح المواقف . اسلامبول ۱۳۱۱ هـ .  
(۲۵)  
جرجانی، علی بن محمد، معروف بمیرسید  
شریف متولد ۷۴۰ و متوفی ۸۱۶ هـ .  
التعريفات . قاهره ۱۳۵۷ هـ ۱۹۳۸ م .  
(۲۶)  
جرجانی، علی بن محمد، معروف بمیرسید  
شریف متولد ۷۴۰ و متوفی ۸۱۶ هـ . حاشیه  
بر شرح حکمة العین . قازان ۱۹۰۴ م  
۱۳۲۱ هـ . (۲۷)  
جرج سارتن، مترجم احمد آرام . تاریخ  
علم . تهران ۱۳۳۶ ش . (۲۸)  
جرجی زیدان . آداب اللغة العربية . مصر  
مطبعة الهلال ۱۹۱۱ م (۲۹)

## خ

خواجه عبدالله معروف بنخواجه حورای مغربی

- احمد لطفی . علم الطبيعة . قاهره  
دارالکتب المصرية ۱۳۵۲ هـ ۱۹۳۵ م  
(۱۴)  
ارسطو متولد ۳۸۴ ق - م . مترجم عربی  
احمد لطفی . « فی میلیسوس و فی  
اکسینوفان و فی مرغیاس » . قاهره  
دارالکتب المصرية ۱۳۵۰ هـ ۱۹۳۲ م  
(۱۵)  
ارسطو مترجم عبدالمسیح بن نائمة الحمصی  
مصلح الکندی . اثولوجیا . تهران  
حاشیه قبسات ۱۳۱۵ هـ . (۱۶)

## ب

- بابا افضل، افضل الدین محمد مرقی کاشانی  
قرن ۸ و ۷ هـ . مصنفات بابا افضل .  
تهران چاپخانه مجلس ۱۳۳۱ ش  
(۱۷)  
برتراند راسل مترجم نجف دریا بندری .  
تاریخ فلسفه غرب . تهران انتشارات  
سخن . (۲۸)  
بهمنیار بن مرزبان متوفی ۴۵۸ هـ . التحصیل  
خطی از کتابخانه دانشکده الهیات  
و معارف اسلامی . (۱۹)  
پیو روسو مترجم حسن صفاری . تاریخ  
علوم . تهران چاپخانه دانشگاه  
(۲۰)

## ت

- تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر متولد  
۷۲۲ و متوفی ۷۹۱ هـ . المقاصد و



دهخدا . امثال و حکم . تهران چاپخانه  
مجلس ۱۳۱۰ هـ . (۳۸)

## س

سبز واری ، ملاهادی متولد ۱۲۱۲ و متوفی  
۱۲۸۹ هـ . حاشیه بر اسفار . ایران  
۱۲۸۲ هـ . (۳۹)  
سهروردی ، شهاب الدین یحیی . متوفی  
۵۸۴ هـ . حکمة الاشراق تهران ،  
انستیتو ایران و فرانسه ۱۹۵۲ م .  
۱۳۳۱ ش . (۴۰)

سهروردی ، شهاب الدین یحیی متوفی ۵۸۴ هـ  
التلویحات . اسلامبول . مطبعة المعارف  
بتصحیح هانری کریین . (۴۱)  
سهروردی ، شهاب الدین یحیی متوفی ۵۸۴ هـ .  
المقاومات . اسلامبول مطبعة المعارف  
بتصحیح هانری کریین . (۴۲)  
سهروردی ، شهاب الدین یحیی متوفی ۵۸۴ هـ  
المشارع و المطارحات . اسلامبول  
مطبعة المعارف بتصحیح هانری  
کریین . (۴۳)  
سهروردی ، شهاب الدین یحیی متوفی ۵۸۴ هـ  
المطارحات . خطی از کتابخانه مجلس  
شورای ملی شماره قفسه ۲۶۲۹ (۴۴)

## ش

شاه نعمت الله ولی متوفی ۸۲۰ - ۸۳۴ .

رسالة نور و وحدت . ایران ۱۲۸۳ هـ .  
(۳۰)

خواجه نصیر الدین طوسی ، ابو جعفر ،  
متولد ۵۹۷ و متوفی ۶۷۲ هـ . شرح  
الاشارات و التنبيهات . تهران باهتمام  
محمد رضا تهرانی ۱۳۰۵ هـ . (۳۱)  
خواجه نصیر الدین طوسی ، ابو جعفر ، متولد  
۵۹۷ و متوفی ۶۷۲ هـ . اخلاق ناصری  
بمبئی چاپخانه علمی بهائی ۱۲۶۷ هـ .  
(۳۲)

خواجه نصیر الدین طوسی ، ابو جعفر ، متولد  
۵۹۷ و متوفی ۶۷۲ هـ تجرید الکلام  
قم مکتبة المحدثی (۳۳)  
خواجه نصیر الدین طوسی . . . .

اساس الاقتباس . تهران چاپخانه  
دانشگاه . (۳۴)

خواجه نصیر الدین طوسی . . .

آغاز و انجام . تهران چاپخانه  
دانشگاه . (۳۵)

خوب محمد چستی . رسالة حفظ المراتب .  
خطی از کتابخانه آقای محمود شهابی  
استاد دانشگاه . (۳۶)

## د

دیران کاتبی ، نجم الدین ابو الحسن علی بن  
محمد القزوينی متوفی ۶۷۵ هـ .  
حکمة العین . تهران چاپخانه دانشگاه  
۱۳۷۸ هـ ۱۳۳۷ ش . (۳۷)



## ف

- فارابی، ابونصر، محمد بن محمد بن طرخان  
متوفی ۳۳۹ التعلیقات حیدر آباد دکن  
۱۳۴۶ هـ. (۵۴)
- فارابی، ابونصر، محمد بن طرخان  
متوفی ۳۳۹ هـ. الدعای القلیبة .  
حیدر آباد دکن ۱۳۴۹ هـ.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد طرخان  
المسائل المتفرقة، ۱۳۴۴ هـ حیدر آباد-  
دکن (۵۶)
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد طرخان  
مقالة فی اعراض ما بعد الطبیعة حیدر آباد  
دکن ۱۳۴۹ هـ. (۵۷)
- فخرالدین عراقی متوفی ۶۸۸ - ۷۰۹ .  
اللمعات . ایران ۱۳۵۳ هـ. (۵۸)
- فخر رازی ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسین  
متولد ۵۴۴ و متوفی ۶۰۶ هـ. المباحث  
المشرقية . حیدر آباد دکن ۱۳۴۳ هـ  
(۵۹)
- فخر رازی ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسین  
محصل افکار المتقدمین والمتأخرین  
مصر ۱۳۲۳ هـ. (۶۰)
- فخر رازی، ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسین  
المسائل الخمسون . مصر ۱۳۲۸ هـ. (۶۱)
- فروغی، محمد علی، وفاضل تونی ترجمه  
فن سماع طبیعی، تهران چاپخانه  
مجلس ۱۳۱۶ ش. (۶۲)
- فیض، ملا محسن، متوفی ۱۰۹۱ هـ. کلمات-  
مکثونه بمبئی ۱۲۹۶ هـ. (۶۳)

اصطلاحات الصوفیة، ایران ۱۳۵۳ هـ.

(۴۵)

شبستری، شیخ محمود متوفی ۷۱۸ - ۷۲۵

گلشن راز . شیراز ۱۳۳۳ ش (۴۶)

شبستری، شیخ محمود متوفی ۷۱۸ - ۷۲۵

رسالة حق الیقین ایران ۱۳۸۳ هـ (۴۷)

شمس الدین بن محمد بن قیس الرازی . اوائل

قرن هفتم . المعجم فی معاییر اشعار

العجم . مطبعة مجلس ۱۳۱۴ ش (۴۸)

## ع

عبد النبی بن عبد الرسول الاحمد نگری .

جامع المعلوم الملقب بدستور اللمعاء

حیدر آباد دکن ۱۳۲۹ (۴۹)

علامة حلّی، جمال الدین، ابو منصور، حسن

متولد ۶۴۸ و متوفی ۷۶۲ . ایضاح

المقاصد من حکمة عین القواعد، تهران

چاپخانه دانشگاه ۱۳۷۸ هـ ۱۳۳۷ ش

(۶۰)

علامة حلّی، جمال الدین، ابو منصور....

کشف المراد فی شرح تجرید الکلام

قم، مکتبة المحمدی (۵۱)

## غ

غزالی، ابو حامد، محمد بن احمد متوفی

۵۰۵ هـ. مقاصد الفلاسفة مصر مطبعة

السعادة (۵۲)

غزالی...

احیاء العلوم . قاهره مطبعة الاستقامة

(۵۳)



الكندى... الرسالة في الفلسفة الاولى مصر  
مطبعة الاعتماد. (٧٢)

الكندى... الرسالة في وحدانية الله و  
تناهى جرم العالم. مصر مطبعة الاعتماد  
(٧٣)

الكندى... الرسالة في حدود الاشياء و  
رسومها. مصر مطبعة الاعتماد (٧٤)  
الكندى... الرسالة في علم الكون والفساد  
مصر مطبعة الاعتماد. (٧٥)

الكندى... الجواهر الخمسة. مصر مطبعة  
الاعتماد. (٧٦)

الكندى... الرسالة في الابانة عن سجد  
الجرم الاقصى مصر مطبعة الاعتماد (٧٧)

## ل

لاهيچي، ملا عبد الرزاق فياض متوفى ١٠٧٢  
شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام  
ايران ١٣١١ هـ. (٧٨)

لاهيچي.... گوهر مراد. تهران چاپخانه  
اسلاميه ١٣٧٧ هـ. (٧٩)

لاهيچي، شيخ محمد متوفى ٨٧٧ هـ. شرح  
گلشن راز. تهران چاپخانه حيدري  
١٣٣٧ ش. (٨٠)

## م

مترلينگ، مترجم ذبيح الله منصوري افكار

مترلينگ تهران ١٣٣٨ ش. (٨١)  
محمد پادشاه متخلص به (شاد) فرهنگ  
آندراج. تهران ١٣٣٥ ش (٨٢)  
محي الدين، ابوبكر، محمد بن علي اندلسي

فيض ملامحسن. رسالة قرّة العيون. ايران  
١٢٩٩ هـ. (٦٤)

## ق

قطب الدين محمود بن ضياء الدين، مسعود،  
شيرازي متوفى ٧١٦ هـ. درة التاج  
لغة الدباج. تهران چاپخانه مجلس  
١٣١٧-١٣٢٠ ش. (٦٥)

قطب الدين محمود بن ضياء الدين مسعود  
شيرازي. شرح حكمة الاشراق.  
تهران ١٣١٥ هـ. (٦٦)

قوشچي، ملا علي ملقب به علاء الدين بن محمد  
سمرقندي متوفى ٨٧٩ هـ. شرح  
تجريد الكلام. ايران ١٣٠١ هـ (٦٧)  
قيصري، داود، متوفى ٧٥١ هـ. شرح  
فصوص الحکم. ايران ١٢٩٩ هـ (٦٨)

## ک

کاشفي، ملاحسين متوفى ٩٠٦ - ٩١٠ هـ.  
لب لباب مشوي. تهران چاپخانه شرکت  
مطبوعات ١٣١٩ ش. (٦٩)  
کندى، ابويوسف يعقوب بن اسحق الكندى  
متولد ١٩٠ متوفى ٢٦٠ «الرسالة في مائبة  
مالا يمكن ان يكون لانهاية له وما  
الذي يقال لانهاية له» مصر مطبعة  
الاعتماد، (٧٠)

الكندى متولد ١٩٠ و متوفى ٢٦٠ «الرسالة  
في الابانة عن ان طبيعة الفلك مخالفة  
لطبايع العناصر الاربعة» مصر  
مطبعة الاعتماد. (٧١)



تهران ۱۳۳۱ ش. (۸۹)  
میرداماد، محمد باقر بن، شمس‌الدین  
محمد استرآبادی متوفی ۱۰۴۱ هـ.  
القبسات. تهران ۱۳۱۵ هـ. (۹۰)  
میرک، محمد بن مبارکشاه هروی. شرح  
حکمة العین. قازان ۱۹۰۴ م ۱۳۲۱ هـ.  
(۹۱)

## ن

ناصر خسرو قبادیانی متولد ۳۹۴ و متوفی  
۴۸۰ هـ. زادامسافرین، برلین (۹۲)  
ناصر خسرو قبادیانی. . . جامع‌الحکمتین.  
تهران بتصحیح هانری کریبن و داکتر  
معین ۱۹۵۳ م ۱۳۳۲ ش. (۹۳)  
نامعلوم. ترجمه اشارات و تنبیهاات تهران  
چاپخانه مجلس ۱۳۱۶ ش. (۹۴)  
نایب‌الصدر محمد معصوم شیرازی. طرائق  
الحقائق. تهران ۱۳۴۳ ش (۹۵).

ابن‌العربی متولد ۶۰۶ و متوفی ۶۳۸ هـ  
فصوص‌الحکم. تهران بضمیمه  
شرح قیصری ۱۲۹۹ هـ. (۸۳)  
ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی متوفی  
۱۰۵۰ هـ. الاسفارالاربعة. ایران  
۱۲۸۲ هـ. (۸۴)  
ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی...  
المشاعر. خطی از کتابخانه مجلس  
شورای ملی شماره قفسه ۱۷۶۲ (۸۵)  
ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی...  
رسالة الحدود. ایران ۱۳۰۲ هـ (۸۶)  
ملاصدر، صدرالدین محمد شیرازی...  
التعلیقات (بر شرح حکمة الاشراق).  
تهران ۱۳۱۵ هـ. (۸۷)  
مولانا جلال‌الدین رومی متولد ۶۰۴ و  
متوفی ۶۷۰ هـ. مثنوی. تهران مطبعة  
بروخیم ۱۳۱۴ ش. (۸۸)  
مهرداد مهرین. مختصری از فلسفه چین

KASHMIR UNIVERSITY

Iqbal Library

Acc. No

310716

Dated

5/12-88



## فهرست اعلام

### «الف»

۲۵۰ ، ۲۴۸ ، ۲۴۶ ، ۲۴۵ ، ۲۴۴ ، ۲۴۱ ، ۲۴۰  
 ۲۵۸ ، ۲۵۶ ، ۲۵۴ ، ۲۵۳ ، ۲۵۲ ، ۲۵۱  
 ۲۷۶ ، ۲۷۵ ، ۲۷۴ ، ۲۷۱ ، ۲۷۰ ، ۲۶۹  
 ۲۸۸ ، ۲۸۵ ، ۲۸۳ ، ۲۷۹ ، ۲۷۸ ، ۲۷۷  
 ۳۰۷ ، ۳۰۶ ، ۳۰۵ ، ۳۰۲ ، ۲۹۱ ، ۲۸۹  
 ۳۱۶ ، ۳۱۴ ، ۳۱۱ ، ۳۱۰ ، ۳۰۹ ، ۳۰۸  
 ۳۲۸ ، ۳۲۵ ، ۳۲۴ ، ۳۲۳ ، ۳۲۰ ، ۳۱۹  
 ۳۳۷ ، ۳۳۵ ، ۳۳۳ ، ۳۳۱ ، ۳۳۰ ، ۳۲۹  
 ۳۴۶ ، ۳۴۵ ، ۳۴۳ ، ۳۴۱ ، ۳۴۰ ، ۳۳۸  
 ۳۵۲ ، ۳۵۱ ، ۳۵۰  
 ابو اسحق - ۹۴  
 ابوالاسود دوئلی - ۱۴۴ - ۱۴۵ - ۱۴۶ - ۱۴۷  
 ابوالبركات بغدادی - ۷ ، ۱۹ ، ۲۳ ، ۲۵ ، ۳۰  
 ۳۱ ، ۲۱۶  
 ابوالعباس المبرد - ۱۴۵  
 ابوالهذیل - ۹۲ ، ۹۳ ، ۹۴  
 ابوبکر بن کیمان اصم - ۱۷۶ ، ۱۷۷  
 ابوحیان توحیدی - ۵۱ ، ۵۲  
 ابو ذکریا یحیی بن علی - ۵۱ ، ۵۲  
 ابوسعید - ۱۴۵  
 ابوسلیمان سجستانی - ۳۴۹  
 ابو عبیده - ۱۴۴ ، ۱۴۵  
 ابو محمد - ۱۷۷  
 ابونصر فارابی - ۲۷۱ ، ۲۷۴  
 ابوهاشم - ۹۳ ، ۹۴ ، ۹۵  
 ابو یعقوب سجستانی - ۵۲ - ۲۷۳

آتن - ۱۵۶  
 آداب اللغة - ۱۴۶ ، ۱۴۷ ، ۱۴۸  
 آسیای صغیر - ۱۵۶  
 آشور - ۱۴۷  
 آشیل - ۱۵۹  
 آکراکاس - ۱۶۱  
 آمدی - ۹۱ ، ۹۲ ، ۹۵ ، ۹۶  
 آندراج - ۲۲  
 ابراهیم بن سیار معروف بنظام - ۱۷۶ ، ۱۷۷  
 ابن الندیم - ۱۴۴ ، ۱۴۵  
 ابن خلدون - ۱۴۵  
 ابن حزم - ۱۷۶ - ۱۷۷  
 ابن رشد - ۹ ، ۱۴ ، ۵۵ ، ۵۶ ، ۵۷ ، ۶۰ ، ۶۳  
 ۱۸۷ ، ۲۱۶ ، ۲۱۷  
 ابن سینا - ۶ ، ۷ ، ۱۴ ، ۲۱ ، ۲۲ ، ۲۵ ، ۲۶ ، ۲۸  
 ۴۰ ، ۴۱ ، ۴۴ ، ۴۵ ، ۴۷ ، ۵۱ ، ۵۴ ، ۵۵  
 ۵۶ ، ۶۱ ، ۶۳ ، ۶۴ ، ۶۵ ، ۶۸  
 ۷۲ ، ۷۳ ، ۷۴ ، ۷۵ ، ۸۵ ، ۸۷ ، ۸۸ ، ۸۹  
 ۱۷۴ ، ۱۸۰ ، ۱۸۱ ، ۱۸۳ ، ۱۸۴  
 ۱۸۶ ، ۱۸۸ ، ۱۸۹ ، ۱۹۱ ، ۱۹۸ ، ۲۰۰  
 ۲۰۱ ، ۲۰۲ ، ۲۰۳ ، ۲۰۴ ، ۲۰۵  
 ۲۰۷ ، ۲۰۹ ، ۲۱۰ ، ۲۱۱ ، ۲۱۳  
 ۲۱۴ ، ۲۱۶ ، ۲۱۷ ، ۲۱۸ ، ۲۲۰  
 ۲۲۱ ، ۲۲۲ ، ۲۲۳ ، ۲۲۴ ، ۲۳۱  
 ۲۳۲ ، ۲۳۳ ، ۲۳۵ ، ۲۳۶ ، ۲۳۷ ، ۲۳۹



۲۸۳ - ۲۸۴ - ۲۸۵ - ۲۸۶ - ۲۸۷ -

۲۸۹ - ۲۹۰ - ۲۹۱ - ۲۹۲ -

۲۹۶ - ۲۹۷ - ۲۹۹ - ۳۰۱ - ۳۰۲ -

۳۳۶ - ۳۴۶ -

اسکاتلند - ۱۵۴

اسکندر - ۱۸۶

اسیری لاهیجی - ۱۲۳

اشارات و تنبيهات - ۳۰۷ - ۳۱۴ - ۳۱۶

اشعة اللمعات - ۱۰۵ - ۱۰۹ - ۱۱۰ - ۱۱۸

اصطلاحات الصوفیه - ۱۱۰ - ۱۲۳ - ۱۴۲

اصل انواع - ۱۵۴

افسوس - ۱۵۰

افسوسی - ۱۱۵ - ۱۵۱ - ۲۲۶ - ۲۷۸

افضل الدين كاشاني - ۲۶۱

افق المبين - ۱۹۷ - ۱۹۸

افكار مترلينكك - ۱۹۱

افلاطون - ۳۹ - ۴۳ - ۴۴ - ۴۵ - ۴۶ - ۴۷ -

۴۸ - ۵۳ - ۵۴ - ۱۶۲ - ۱۶۵ - ۱۶۶ -

۱۶۷ - ۱۶۸ - ۲۷۸ - ۳۰۲ - ۳۰۳ -

اکسینوفان ۱۶۱

البصائر - ۸ - ۹ - ۱۹ - ۷۸ - ۸۳

التحصيل - ۲۷ - ۷۵ - ۷۶ - ۱۹۷ - ۱۹۸ -

التعريفات ۳۲۱

التعليقات - ۵ - ۸۲ - ۸۳

التلويحات - ۸ - ۹ - ۷۸ - ۸۰

الجمع بين رأي الحكمين - ۳۰۲

الفصل - ۱۷۶ - ۱۷۷

الفهرست - ۱۴۴ - ۱۴۵

المحصل - ۹۲ - ۹۷ - ۱۷۸ - ۳۳۳

المسائل الخمسون - ۱۰ - ۵۴

ابو يوسف كندی - ۲۷۱ - ۲۷۲

اتومستها - ۱۶۲ - ۱۶۳

اثولوجيا - ۲۹۹ - ۳۰۰

احمد آرام - ۱۵۷ - ۱۵۸ - ۱۶۶ - ۱۶۸ -

۱۶۹

احمد لطفی - ۱۶۰ - ۱۷۱ - ۱۷۲

احمد نگری - ۳۲۱

احياء العلوم - ۱۳۷ - ۱۳۸

اخلاق ناصری - ۱۱

اربعين - ۲۱۵

ارسطو - ۳ - ۵ - ۸ - ۱۹ - ۲۵ - ۲۷ - ۲۸ -

۳۰ - ۳۱ - ۳۲ - ۳۴ - ۴۰ - ۴۴ - ۴۹ -

۵۴ - ۵۵ - ۵۶ - ۵۷ - ۵۸ - ۵۹ - ۶۰ -

۶۲ - ۶۳ - ۶۴ - ۶۵ - ۶۷ - ۶۸ - ۶۹ -

۷۰ - ۷۱ - ۷۲ - ۷۳ - ۷۴ - ۷۵ - ۷۶ -

۷۷ - ۸۰ - ۸۰ - ۸۵ - ۱۵۰ - ۱۵۸ - ۱۵۹ -

۱۶۰ - ۱۶۱ - ۱۶۳ - ۱۶۸ - ۱۶۹ -

۱۷۰ - ۱۷۱ - ۱۷۲ - ۱۷۳ - ۱۷۴ -

۱۷۶ - ۱۸۰ - ۱۸۳ - ۱۸۵ - ۱۹۴ -

۲۲۰ - ۲۳۵ - ۲۶۹ - ۲۷۴ - ۲۹۲ -

۲۹۳ - ۲۹۷ - ۲۹۹ - ۳۰۰ - ۳۰۱ -

۳۰۲ - ۳۰۳ - ۳۰۴ - ۳۰۵ - ۳۰۶ -

ارسطوئی - ۱۶۸

اساس الاقتباس - ۱۱ - ۸۶

اسفار - ۱۹ - ۲۰ - ۳۳ - ۳۵ - ۳۶ - ۳۷ -

۳۸ - ۳۹ - ۴۰ - ۴۱ - ۴۲ - ۴۳ -

۴۶ - ۴۷ - ۴۸ - ۴۹ - ۵۰ - ۵۱ - ۵۲ - ۵۳ -

۵۴ - ۵۵ - ۵۶ - ۵۷ - ۵۸ - ۵۹ - ۶۰ -

۶۱ - ۶۲ - ۶۳ - ۶۴ - ۶۵ - ۶۶ - ۶۷ -

۶۸ - ۶۹ - ۷۰ - ۷۱ - ۷۲ - ۷۳ - ۷۴ -



برلین - ۳۰۸  
برمانیدس - ۱۷۴  
بنی سلیم - ۱۷۷  
بهار عجم - ۲۲  
بهمنیار - ۲۷ - ۳۵ - ۳۶ - ۳۷ - ۶۳ - ۷۵ - ۷۶  
۱۹۷-۷۷

«پ»

پارادکس - ۱۵۸  
پارمنیدس - ۳ - ۱۵۷ - ۱۵۸ - ۱۶۰ - ۱۶۲ - ۱۶۳  
۱۶۴ - ۱۶۵ - ۱۶۶ - ۱۶۷ - ۱۷۴  
پارمنید - ۱۷۱  
پارمنیدیان - ۱۶۴  
پرمانیدس - ۱۷۴  
پرتاگوراس - ۱۱۵

«ت»

تاریخ علم - ۱۵۱ - ۱۵۷ - ۱۵۸ - ۱۶۶ - ۱۶۸ - ۱۶۹  
تاریخ فلسفه دکتر هومن - ۱۵۶ - ۱۵۸ - ۱۶۰  
تاریخ فلسفه غرب - ۱۶۲ - ۱۶۴ - ۱۶۶ - ۱۶۷  
۱۶۸

تجربہ الاعتقاد - ۱۱ - ۱۲ - ۱۷۸ - ۱۷۹  
ترجمہ اشارات و تنبیہات - ۳۰۷ - ۳۱۵  
ترجمہ طبیعیات شفا - ۲۴۴

ترجمہ فن سماع طبیعی - ۲۹ - ۴۰ - ۴۵ - ۱۷۴  
۱۷۵ - ۱۸۴ - ۱۸۷ - ۱۸۹ - ۲۰۰  
۲۰۱ - ۲۰۲ - ۲۰۷ - ۲۱۰ - ۲۱۱  
۲۲۲ - ۲۲۳ - ۲۲۴ - ۲۴۰ - ۲۴۲  
۲۴۶ - ۲۴۸ - ۲۵۰ - ۲۵۱ - ۲۵۲  
۲۵۳ - ۲۵۴ - ۲۵۵ - ۲۶۹ - ۲۷۵

المشاعر - ۲۹۵ - ۲۹۶ - ۲۹۷  
المشاعر والمطارحات - ۸ - ۹ - ۷۸ - ۷۹ - ۸۰ - ۲۸۲

المطارحات - ۸ - ۱۹ - ۳۱ - ۳۳ - ۶۹ - ۸۰ - ۸۱

المعجم فی معاییر اشعار المعجم - ۱۴۹  
المقابسات - ۵۱ - ۵۲  
المقاصد - ۱۲ - ۳۲ - ۹۳ - ۹۵ - ۱۷۹ - ۳۳۳

المقاومات - ۸ - ۹ - ۷۸  
الکون والفساد - ۱۶۰ - ۱۶۱  
امام الرازی - ۱۴۸ - ۲۰۷  
امیدقل - ۱۷۲

امید و کلس - ۱۶۱ - ۱۶۲ - ۲۷۸  
امثال و حکم - ۱۳۸  
انکساغوراس - ۱۷۲

انکساغوراس - ۱۵۶ - ۲۷۸  
ایران - ۲۹۷ - ۲۹۸ - ۳۳۴  
ایضاح المقاصد - ۳۳۴  
ایلیا - ۱۱۴ - ۱۶۰ - ۱۶۹ - ۱۷۰ - ۱۷۳ - ۱۷۵ - ۱۹۴

ایلیائی - ۱۵۸ - ۱۷۳ - ۱۷۴ - ۳۰۱  
ایونی - ۱۵۱ - ۱۵۸ - ۱۶۱

«ب»

بابا افضل - ۱۲ - ۲۵۶ - ۲۶۹ - ۳۰۵ - ۳۰۸  
۳۰۹ - ۳۱۶ - ۳۱۷ - ۳۴۹

بابل - ۱۴۷ - ۱۵۴  
برتراند راسل - ۱۶۱ - ۱۶۳ - ۱۶۶ - ۱۶۷  
برکسون - ۲۷۲



حافظ - ۱۰۳

حجاز - ۱۴۷

حسابیة - ۱۱۲ - ۱۱۵

حفظ المراتب - ۱۲۸

حكمة الاشراق - ۸ - ۷۹ - ۸۰ - ۸۲ - ۲۶۲ -

۲۶۳

حكمة العين - ۱۱ - ۲۱۷ - ۳۳۴

حكمة المشرقية - ۲۷۹ - ۲۹۱

حواشی فن سماع طبیعی - ۶۴

حیدرآباد دکن - ۳۴۵

## «خ»

خواجه حواری مغربی - ۱۰۳ - ۱۳۹

خواجه عبدالله - ۱۰۳

خواجه نصیر طوسی - ۱۱ - ۱۲ - ۶۳ - ۶۷ - ۶۸ -

۸۶ - ۸۷ - ۱۷۸ - ۲۵۸

خوب محمد چستی - ۱۲۸

## «د»

داروین - - ۱۵۴

داریوش - ۱۵۰

داود قیصری - ۱۱۳ - ۱۱۴ - ۱۱۷ - ۲۹۰

دبیران کاتبی - ۱۱ - ۲۱۷

درة التاج - ۱۱ - ۱۶ - ۱۷ - ۲۰ - ۳۲ - ۶۲ -

۶۹ - ۷۰ - ۸۱ - ۸۲ - ۱۸۲ - ۱۸۳ -

۱۸۵ - ۱۸۷ - ۱۸۸ - ۲۰۹ - ۲۱۸ -

۳۰۶ - ۳۲۴ - ۳۲۵ - ۳۲۷ - ۳۲۹ -

دررالحکم - ۱۰۸

دروس طبیعت - ۳ - ۱۷۰ - ۱۷۱

دکتر هومن - ۱۵۶ - ۱۵۸ - ۱۶۰

دمو کرتیوس - ۱۱۴ - ۱۶۲ - ۱۶۳ -

۲۷۶ - ۲۷۷ - ۳۰۵ - ۳۰۷ - ۳۲۰ -

۳۲۴ - ۳۲۵ - ۳۲۶ - ۳۲۸ - ۳۲۹ -

۳۳۱ - ۳۳۳ - ۳۳۶ - ۳۴۰ - ۳۴۳ -

۳۴۴ - ۳۵۰ - ۳۵۲

تفتازانی - ۱۲ - ۳۲ - ۶۳ - ۸۹ - ۹۰ - ۹۲ -

۹۳ - ۹۴ - ۹۶ - ۱۷۹ - ۳۳۳ -

تهانوی - ۲۳ - ۶۰ - ۷۱ - ۹۱ - ۱۳۰ - ۳۱۸ -

۳۲۱

تهران - ۳۴۹

## «ث»

ثابت بن قره - ۲۶۴

## «ج»

جامع الحکمتین - ۵۳ - ۲۷۳

جامع العلوم - ۳۲۱

جرجانی - ۱۱ - ۱۲ - ۱۸ - ۳۳ - ۹۳ - ۹۷ -

۳۲۰

جرج سارتن - ۱۵۱ - ۱۵۶ - ۱۵۷ - ۱۵۸ -

۱۶۵ - ۱۶۸ - ۱۶۹

جرجی زیدان - ۱۴۶ - ۱۴۷

جهم بن صفوان سمرقندی - ۱۷۷ - ۱۷۸

## «چ»

چراغ هدایت - ۲۲

## «ح»

حاشیة اسفار - ۲۰۴ - ۲۳۳ - ۲۳۴ - ۲۸۷

حاشیة اشعة اللمعات - ۱۲۳ - ۱۴۲

حاشیة شرح هداية الحکمة - ۲۳

حاشیة عطار کبری - ۱۷۹

حاشیة قبسات - ۳۰۰



دهخدا - ١٣٨

## « ر »

رسائل اخوان الصفا - ٧ - ٤٧ - ٥٢ - ٢٦٠ -

٢٧٢

رسائل الكندي - ٢٥٩ - ٢٦٠ - ٢٧٠

رسالة التعليقات - ٦ - ١٤

رسالة الجواهر الخمسة - ٥ - ٤٨ - ٢٦٠ - ٢٧٠

٢٧٢

رسالة الدعاوى القلبية - ٥٠ - ٥١ - ٢٧٠ - ٢٧٤

رسالة المحرك الاول - ٣٤٩

رسالة حدوث - ٢٨٤ - ٢٨٥ - ٢٨٨ - ٢٩٢

٢٩٦ - ٢٩٧ - ٢٩٨ - ٢٩٩ - ٣٠١

رسالة حدود ورسوم - ٤٨

رسالة حفظ المراتب - ١٢٨

رسالة حق اليقين - ١١٨ - ١١٩ - ١٢٠ - ١٢١

١٢٢ - ١٢٣ - ١٣٣ - ١٣٤

رسالة دانشنامه علاني - ١٤

رسالة سوفسطائي - ١٦٢

رسالة سماع طبيعي - ٩

رسالة عرضنامه - ١٢ - ٢٥٦ - ٢٥٧ - ٢٦١

٢٦٩ - ٣٠٥ - ٣٠٨ - ٣٠٩ - ٣١٦

٣١٧ - ٣١٨ - ٣٤٩

رسالة فلسفة اولي - ٤ - ٥ - ٤٧

رسالة في الابانة عن ان طبيعة الفلك مخالفة لطبايع

العناصر الاربعة - ١٣ - ٤٨

رسالة في الابانة عن العلة الفاعلة، القربة للكون و

الفساد - ٤٨ - ٢٥٩

رسالة في الابانة عن سجود الجرم الاقصى و طاعة الله

عزوجل - ٤٨

رسالة في سائبة مالا يمكن ان يكون لانهاية له و ما الذي  
يقال لانهاية له - ٤

رسالة قرة العيون - ١٢٨

رسالة كشف المحجوب - ٥٣

رسالة مسائل متفرقة - ٤٩ - ٥٠ - ٥٥ - ٥٦ - ٨٥

رسالة مقالة في اغراض ما بعد الطبيعة - ١٣

رسالة نور وحدت - ١٠٤ - ١٣٩

## « ز »

زاد المسافرين - ٥٣ - ٢٦٠ - ٢٧٣ - ٢٧٤ -

٣٠٦ - ٣٠٨ - ٣١٢ - ٣١٣ - ٣١٤ -

٣١٥ - ٣١٦

زنون - ١٥٨ - ١٥٩ - ١٦٠ - ٢٩٧ - ٣٠١

زياد بن ابيه - ١٤٤ - ١٤٥

زينون الاكبر - ٣٠١

## « س »

ساموسي - ١٥٨ - ١٦٠

ساميان - ١٤٧

سريانين - ١٤٧ - ١٤٨

سرياني - ١٤٤ - ١٤٨

سماع طبيعي - ١٢ - ١٤ - ٥٥ - ٥٦ - ٥٧ -

٥٨ - ٦٠ - ٦١ - ٦٣ - ١٧٦ - ١٨٧ -

٢١٧

سوفسطائي - ١١٥ - ١٦٢

سوفسطائيان - ١١١ - ١١٢ - ١١٥

سهروردي - ٨ - ٩ - ١٦ - ١٩ - ٣١ - ٧٨ -

٧٩ - ٨٠ - ٨٢ - ٨٣ - ٨٤ - ٨٥ - ٢٦٢ -

٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٩٦

سهلان ساوي - ٨ - ٩ - ٧٧ - ٧٨

سيد محمد مشكوة - ٣٤٩

سيسيل - ١٦١



سیمپلیسوس - ۱۶۱

« ش »

شارح قیصری - ۱۱۵

شاه نعمت الله ولی - ۱۱۰ - ۱۲۳ - ۱۴۳

شبستری - ۹۹ - ۱۰۵ - ۱۱۸ - ۱۱۹ - ۱۲۰

- ۱۲۱ - ۱۳۰ - ۱۳۱ - ۱۳۲ - ۱۳۳ -

۱۳۵ - ۱۳۷ - ۱۳۸ - ۱۴۰

شرح اشارات - ۱۱ - ۱۸ - ۶۸ - ۲۵۸ - ۳۱۶

شرح الصحائف - ۲۳

شرح تجرید - ۱۲

شرح تجرید قوشیجی - ۱۷۹

شرح حکمة الاشراق - ۸۱ - ۲۶۲ - ۲۶۳ - ۲۶۴

شرح حکمة العین - ۱۱ - ۱۸ - ۳۳ - ۶۷ - ۷۰ - ۲۱۷

شرح عیون الحکمة - ۳۴

شرح فصوص الحکم قیصری - ۱۰۷ - ۱۱۳ - ۱۱۴

۱۱۷ - ۱۳۱ - ۲۹۰

شرح گلشن راز - ۱۰۰ - ۱۰۲ - ۱۱۰ - ۱۱۹

۱۲۴

شرح مقاصد - ۸۹ - ۹۰ - ۹۲ - ۹۳ - ۹۴ - ۹۵ - ۹۶

۹۷ - ۱۷۹

شفاء - ۶ - ۱۴ - ۲۵ - ۲۶ - ۶۱ - ۷۵ - ۸۷

- ۸۸ - ۱۷۴ - ۱۷۵ - ۱۸۰ - ۱۸۴

۱۸۷ - ۱۸۹ - ۲۰۱ - ۲۰۴ - ۲۰۵

۲۰۶ - ۲۰۹ - ۲۱۰ - ۲۱۸ - ۲۲۰

۲۲۳ - ۲۲۴ - ۲۳۷ - ۲۴۸ - ۲۴۹

۲۵۰ - ۲۵۴ - ۲۷۵ - ۳۲۰

شکسپیر - ۱۵۴

شوارق - ۱۷۹

شهرستانی - ۳۰۱

شیخ اشراق - ۱۹ - ۲۰ - ۳۱ - ۳۲ - ۳۳ - ۳۴

۵۵ - ۶۹ - ۷۷ - ۷۸ - ۷۹ - ۸۰ - ۸۱

۸۲ - ۱۸۲ - ۲۳۳ - ۲۳۵ - ۲۴۴ - ۲۵۱

۲۶۲ - ۲۸۵ - ۲۸۶ - ۲۸۹ - ۲۹۶

شیخ الرئيس - ۶۳ - ۲۰۲ - ۲۰۳ - ۲۰۴ - ۲۰۵

۲۷۱ - ۲۸۵ - ۲۸۷

شیخ العربی - ۳۰۱

« ص »

صاحب بن عباد - ۱۰۴

صراط المستقیم - ۱۹۷ - ۱۹۸

« ط »

طبیعیات شفاء - ۶ - ۲۲ - ۲۳ - ۲۵ - ۲۷ - ۲۸

۲۹ - ۴۰ - ۴۱ - ۴۴ - ۴۵ - ۵۵ - ۶۳

۷۴ - ۱۸۱ - ۱۸۲ - ۱۸۶ - ۱۸۷ -

۱۸۸ - ۱۹۸ - ۲۰۰ - ۲۰۱ - ۲۰۲ -

۲۰۳ - ۲۰۴ - ۲۰۵ - ۲۰۶ - ۲۰۹ -

۲۱۱ - ۲۱۶ - ۲۱۸ - ۲۲۰ - ۲۲۱ -

۲۲۴ - ۲۳۱ - ۲۳۳ - ۲۳۷ - ۲۳۹ -

۲۴۰ - ۲۴۲ - ۲۴۴ - ۲۴۵ - ۲۴۸ - ۲۵۰ -

۲۵۱ - ۲۵۲ - ۲۵۶ - ۲۵۸ - ۲۶۹ -

۲۷۴ - ۲۷۵ - ۲۷۶ - ۲۷۷ - ۳۰۵ -

۳۰۶ - ۳۰۷ - ۳۰۸ - ۳۰۹ - ۳۱۰ -

۳۱۱ - ۳۱۲ - ۳۱۹ - ۳۲۰ - ۳۲۳ -

۳۲۴ - ۳۲۸ - ۳۲۹ - ۳۳۰ - ۳۳۳ -

۳۳۵ - ۳۳۷ - ۳۳۸ - ۳۳۹ - ۳۴۰ -

۳۴۱ - ۳۴۳ - ۳۴۵ - ۳۵۰ - ۳۵۱ -

۳۵۲



طرائق الحقائق - ۱۴۳

«ع»

عارف رومی - ۱۳۶ - ۲۹۴

عبدالرحمن جامی - ۱۲۷ - ۲۹۴

عبدالقیس - ۱۴۴ - ۱۴۵

عبرانیان - ۱۴۷

عراق - ۱۴۴

علامہ حلی - ۱۱ - ۱۲ - ۱۷۹ - ۳۲۹ - ۳۳۴

عارف المعارف - ۱۰۴

عین القواعد - ۳۳۰

عیون المسائل - ۲۷۰ - ۲۷۱

«غ»

غزالی - ۷ - ۱۴ - ۲۳ - ۱۳۷ - ۳۱۹

«ف»

فارابی - ۵ - ۱۳ - ۴۷ - ۴۹ - ۵۰ - ۵۱ - ۵۴

- ۲۳۶ - ۲۳۵ - ۸۵ - ۶۸ - ۵۶ - ۵۵

۲۷۰ - ۲۷۱ - ۲۷۴ - ۳۰۱ - ۳۵۱

فتوحات المکیة - ۳۰۱ - ۳۰۲

فخرالدین عراقی - ۱۰۴ - ۱۰۷ - ۱۱۷

فخر رازی - ۱۰ - ۱۱ - ۲۵ - ۳۱ - ۳۳ - ۳۴

۳۵ - ۳۷ - ۳۹ - ۴۵ - ۵۴ - ۶۲ - ۶۳

۶۹ - ۷۰ - ۹۲ - ۹۷ - ۲۰۲ - ۲۰۳

۲۰۶ - ۲۰۷ - ۲۰۹ - ۲۱۰ - ۲۱۱

۲۱۲ - ۲۱۳ - ۲۱۴ - ۲۱۵ - ۲۱۷

۲۱۹ - ۲۲۵ - ۲۲۶ - ۲۲۷ - ۲۲۸ - ۲۲۹

۲۳۰ - ۲۳۸ - ۲۳۹ - ۲۵۵ - ۲۶۴

۲۶۵ - ۲۶۹ - ۲۷۱ - ۳۲۲ - ۳۲۵

۳۲۶ - ۳۲۸ - ۳۳۳ - ۳۳۴ - ۳۳۶

۳۳۷ - ۳۴۵ - ۳۴۶

فرانسہ - ۱۵۴

فروغی - ۶۳ - ۶۴ - ۶۵

فرہنگ نظام - ۲۳ - ۱۴۴

فصوص الحکم - ۱۱۱ - ۱۲۶ - ۳۰۱ - ۳۰۲

فن سماع طبیعی - ۱ - ۶ - ۱۴ - ۲۱ - ۶۳

فیثاغورس - ۳۹ - ۴۰ - ۴۱ - ۴۲ - ۴۳

۴۴ - ۴۶ - ۴۷

فیض - ۱۰۰

فینقیہ - ۱۴۷

«ق»

قاضی عضدایجی - ۱۲ - ۹۰ - ۹۲ - ۹۳ - ۹۴

۹۵ - ۹۶ - ۹۷ - ۱۷۸

قاطیفوریاس - ۴۹

قبسات - ۳۶ - ۳۷ - ۳۸ - ۷۶ - ۱۹۱ -

۱۹۲ - ۱۹۳ - ۱۹۵ - ۱۹۶ - ۱۹۷

۱۹۸

قطب الدین رازی - ۱۷ - ۶۷

قطب الدین شیرازی - ۱۱ - ۱۶ - ۲۰ - ۳۲ -

۶۲ - ۶۹ - ۷۰ - ۸۱ - ۱۸۲ - ۱۸۳

۱۸۵ - ۱۸۷ - ۲۰۹ - ۲۱۷ - ۲۶۲

۲۶۴ - ۳۰۶ - ۳۲۴ - ۳۲۵ - ۳۲۶

۳۲۹

قطع ملیسوس - ۱۶۱

قوشچی - ۱۲

«ک»

کاسون آمریکائی - ۱۵۲ - ۱۵۵ - ۲۷۸

کاشفی - ۱۲۴ - ۱۲۷ - ۱۴۱



کسنوفانس - ۱۵۷ - ۱۶۰

کشاف اصطلاحات الفنون - ۲۳ - ۶۰ - ۶۱

۶۹ - ۷۱ - ۹۱ - ۱۳۰ - ۳۱۸ - ۳۲۱

کشف - ۲۲

کشف المحجوب - ۵۳ - ۲۷۳

کشف المراد - ۱۷۹

کلارومنه - ۱۵۶

کلدانی - ۱۴۴

کلمات مکنونه - ۱۰۰ - ۱۰۱ - ۱۲۸ - ۱۲۹

کنای - ۳ - ۴ - ۵ - ۱۳ - ۲۷ - ۴۸ - ۴۷ - ۴۹

۵۴ - ۲۵۹ - ۲۶۰ - ۲۷۰ - ۲۷۱

۲۷۲ - ۲۷۳

کنز اللغة - ۲۲

کولوفونی - ۱۵۷

کون وفساد - ۱۷۶

## « گ »

گلشن راز - ۹۹ - ۱۰۰ - ۱۰۵ - ۱۲۰ - ۱۲۱

۱۲۲ - ۱۳۱ - ۱۳۳ - ۱۳۶ - ۱۳۷ - ۱۳۸

۱۴۰

گوهر مراد - ۱۲ - ۳۰۵ - ۳۰۶ - ۳۰۹ - ۳۲۱

## « ل »

لاهیجی - ۱۲ - ۱۱۰ - ۱۲۳ - ۱۷۹ - ۳۰۵ - ۳۰۹

۳۲۱

لب لباب مثنوی - ۱۲۴ - ۱۲۵ - ۱۲۸ - ۱۴۱

۱۴۲

لطائف اللغات - ۱۳۰

لمعات - ۱۰۴ - ۱۰۸ - ۱۱۷

لوکیپوس - ۱۱۴ - ۱۶۲

لیوسپوس - ۱۶۳

## « م »

مالیسوس - ۱۷۴

مباحث المشرقیه - ۱۰ - ۲۵ - ۲۶ - ۳۱ - ۳۲

۳۳ - ۳۴ - ۳۵ - ۳۹ - ۴۵ - ۴۶ - ۵۴

۶۲ - ۲۰۲ - ۲۰۶ - ۲۰۷ - ۲۰۹ - ۲۱۰

۲۱۱ - ۲۱۳ - ۲۱۷ - ۲۲۵ - ۲۲۶

۲۲۸ - ۲۲۹ - ۲۳۸ - ۲۳۹ - ۲۵۵

۲۶۴ - ۲۶۵ - ۲۶۹ - ۲۷۱ - ۳۲۳ - ۳۲۵

۳۲۶ - ۳۲۹ - ۳۳۴ - ۳۳۶ - ۳۳۷

۳۴۵

مترلینگک - ۱۹۰

مثنوی - ۱۰۶ - ۱۱۵

محاکمات - ۱۷ - ۱۸ - ۶۷ - ۶۸

محض افکار المقدمین و المتأخرین - ۱۰ - ۱۷۸

مختصری از فلسفه چین - ۱۵۵

مذاهب کسنوفانس - ۱۶۱

مذاهب ملیسوس - ۱۶۰ - ۱۷۱ - ۱۷۲ - ۱۷۳

۱۷۶

مرآة المثنوی - ۱۰۳ - ۱۰۸ - ۱۱۱ - ۱۱۶

۱۲۰ - ۱۲۱ - ۱۳۲ - ۱۳۵ - ۱۳۶ - ۱۳۷

۱۳۸ - ۱۴۳

مصر - ۱۵۳ - ۱۵۷ - ۲۷۳ - ۳۱۹ - ۳۳۳

۳۳۵

مصنفات بابا افضل - ۲۱۶ - ۳۰۸

معلم اول - ۲۳۶ - ۲۹۹ - ۳۰۰

معلم ثانی - ۲۷۱

معربین عمرو عطار - ۱۷۶ - ۱۷۷



۱۹۳ - ۱۹۵ - ۱۹۶ - ۱۹۷ - ۱۹۸ -

۲۰۰ - ۲۰۲ - ۲۰۵

میر سید شریف - ۹۵ - ۹۶

میرک - ۱۱ - ۱۸ - ۶۷

میلیسوس - ۱۷۱ - ۱۷۳

«ن»

ناصر خسرو - ۴۷ - ۵۳ - ۲۶۰ - ۲۷۳ - ۳۰۶

۳۰۸ - ۳۱۲ - ۳۱۳ - ۳۱۵

نایب الصدر - ۱۴۳

نجات - ۷ - ۱۴ - ۷۲ - ۲۷۰ - ۲۷۱ - ۳۳۳

۳۳۵ - ۳۳۶

نجف دریا بندری - ۱۶۲ - ۱۶۴ - ۱۶۶

نحلة ايليائي - ۱۹۴

نظام - ۱۷۸

«ه»

هراکلیتوس افسوسی - ۱۱۴ - ۱۱۵ - ۱۵۰ - ۱۵۱

۱۵۲ - ۱۵۷ - ۱۶۲ - ۱۶۵ - ۱۶۶ -

۱۶۷ - ۲۳۶ - ۲۷۸

هشام بن حکم - ۱۷۷ - ۱۷۸

هند - ۲۷۳

هندوستان - ۱۹۱

«ی»

یمن - ۱۴۷

یونان - ۳۰۰

یونانی - ۱۴۷ - ۱۵۲ - ۱۵۹

یونانیان - ۱۵۴ - ۱۶۴

یحیی بن عدی - ۵۱ - ۵۲

مقاصد الفلاسفه - ۷ - ۲۳ - ۳۱۹

مقدمة ابن خلدون - ۱۴۵

مقولات بلیدی - ۱۷۹

ملاحسین کاشفی - ۱۲۴ - ۱۲۵

ملا صدرا - ۱۹ - ۲۰ - ۳۳ - ۳۵ - ۳۶ - ۳۷

۳۸ - ۴۰ - ۴۱ - ۴۲ - ۴۶ - ۴۷ - ۷۱

۷۶ - ۷۷ - ۸۲ - ۸۳ - ۸۴ - ۸۵ - ۲۰۰

۲۰۳ - ۲۰۴ - ۲۰۵ - ۲۰۷ - ۲۰۸ -

۲۱۴ - ۲۲۵ - ۲۲۹ - ۲۳۰ - ۲۳۳ -

۲۳۶ - ۲۴۲ - ۲۴۳ - ۲۴۴ - ۲۴۵ -

۲۵۵ - ۲۷۸ - ۲۷۹ - ۲۸۰ - ۲۸۱ - ۲۸۲

۲۸۳ - ۲۸۴ - ۲۸۵ - ۲۸۶ - ۲۸۸ -

۲۸۹ - ۲۹۰ - ۲۹۲ - ۲۹۵ - ۲۹۶ -

۲۹۷ - ۲۹۸ - ۲۹۹ - ۳۰۰ - ۳۰۱ -

۳۰۲ - ۳۰۳ - ۳۳۶ - ۳۴۶

ملا محسن فیض - ۱۲۸

مادی فوتی - ۲۲

ملخص - ۶۹ - ۷۰

ملل ونحل - ۳۰۱

ملیسوس - ۱۷۱ - ۱۷۳

مواقف - ۱۲ - ۹۰ - ۹۲ - ۹۳ - ۹۶ - ۱۷۸

۱۷۹

مولانا جلال الدین رومی - ۹۸ - ۱۰۳ - ۱۰۶ -

۱۰۷ - ۱۱۵ - ۱۱۶ - ۱۲۰ - ۱۲۵ -

۱۲۷ - ۱۳۲ - ۱۳۴ - ۱۳۷ - ۱۳۸ -

۱۴۲ - ۲۹۴

مهرداد مهرین - ۱۵۵

میرداماد - ۳۶ - ۳۷ - ۷۶ - ۱۹۱ - ۱۹۲ -



## فلاطنامہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۶	۱۶	درة التاج	درة التاج	۱۴۳	۱۷	لاریابها	لاریابها
۱۶	۲۳	با	یا	۱۴۵	۱۶	قواعد	قرائن
۱۹	۸	کم کیف	کم و کیف	۱۶۱	۴	طبیعت	طبیعت
۱۹	۲۱	تخت	تحت	۱۶۱	۹	ینعدم	ینعدم
۳۲	۹	فطب الدین	قطب الدین	۱۶۱	پاورقی ۳	خلو	خلاه
۳۶	۱۹	مور	امور	۱۶۳	۷	داور	دوار
۴۳	۲	ممتاز	ممتاز	۱۶۸	۸	یا	با
۴۷	۱۵	تبدلیا	تبدل	۱۷۱	۲۲	گوبد	گوید
۴۷	۱۶	الریو	الربو	۱۷۲	۶	فی الخیر	فی الحیز
۵۱	۴	هذه	هذه	۱۷۵	پاورقی ۱	یمکنی	لیس یمکنی
۵۲	پاورقی ۱	المقایسات	المقایسات	۱۷۸	۱۶	الاربعة	الاربعة
۶۰	۲۲	بهذه	بهذه	۱۷۸	۱۸	لمعانی	المعانی
۶۲	۱۳	لکتها	لکنها	۱۷۹	۱۱	کشف المرام	کشف المرام
۶۳	۱۳	انتقادی	انتقاد	۱۷۹	پاورقی ۴	کشف المرام	کشف المرام
۶۹	۱۱	فطب الدین	قطب الدین	۱۸۱	۱۴	کمال اول را	کمال اول
۷۲	۱۸	کتاب اصطلاحات	کشاف اصطلاحات	۱۹۶	۱۹	المستبینة	المستبینة
۷۴	۱۶	لفظة	لفظة	۱۹۸	۳	لتلمیذ	للتلمیذ
۸۴	۷	الجنسة	الجنسية	۲۰۳	۱	رؤسا	رؤسای
۱۰۰	۲۰	فهوا	فهو	۲۰۴	۱۲	حاشية	حاشية
۱۰۳	۱۹	حورا	حورای	۲۰۴	۱۸	احقاو	احقاباو
۱۰۹	پاورقی ۱ و ۲	شرح		۲۰۴	۲۲	ملاصدرا را	ملاصدرا
۱۱۰	۶	فاحبيب	فاحبیت	۲۲۳	۱۲	وو عمیق	و عمیق
۱۲۸	۵	اریمه	اریمه	۲۲۶	۲۰	حکمای	حکمای
۱۲۸	۶	مبداء	مبداء	۲۳۱	۱۱	بمنتهی	و منتهی
۱۲۹	۱۱	فاند	فانه	۲۴۲	۲۱	امر	امراً
۱۳۸	۸	بیذوق	بیذوق	۲۴۳	۲	اقار	قار
۱۳۸	۱۵	کثرث	کثرت				
۱۳۹	۱	حورا	حورای				



ب

۳۱۹	۱	اما	امام	۲۴۳	۵	متجدد	المتجدد
۳۱۹	۷	نیاتیا	نیاتیا	۲۵۷	۱۳	مور	مورد
۳۲۱	۱۸	ووبعبارة	ووبعبارة	۲۶۲	۹	تکائف	تکائف
۳۲۴	۲۰	برآنست	برای آنست	۲۶۳	۹	حکما	حکمای
۳۲۸	۱۸	لمتحرك	المتحرك	۲۶۳	۱۴	المشائرون	المشائون
۳۳۰	۳	من من	من	۲۶۵	۹	تشکیل	تشکیک
۳۳۳	۱۰	عدم الحركة	عدم الحركة	۲۶۶	۱۳	منشاء	منشاء
۳۳۳	۱۱	بینهما	بینهما	۲۷۶	۱۶	رانکار	را انکار
۳۳۴	۷	بسب	بسبب	۲۷۹	۲۰	پیوست	پیوسته
۳۳۷	۹	فیهما	فیهما	۲۸۳	۸	اسب	است
۳۳۹	۳	با	یا	۲۸۳	۸	نمیواند	نمیواند
۳۳۹	۱۳	در وقتی	دروقتی است	۲۸۵	۱۳	شخصیه	شخصیت
۳۴۰	۲۱	وجود	وجوه	۲۸۷	۵	پاورقی ۱ امور	امور عامه
۳۴۲	۱۳	استداره	واستداره	۲۹۰	۵	بالاستحاله	بالاستحالة
۳۴۴	۵	متضادند	تضادی ندارند	۲۹۱	۲۳	علیت	علت
۳۴۸	۱۴	برآنست	برای آنست	۲۹۶	۴	کتابد	کتاب
۳۴۸	۱۹	حکماو	حکما	۳۰۱	۲۱	کلمات	وکلمات
۳۵۸	۱۱	اللمعاه	العلماء	۳۰۳	۵	تجدد	تجرد
۳۵۶	۱۹	۲۸	۱۸	۳۰۴	۱۳	مخلق	ملحق
۳۶۰	۱۲	ملاصدر	ملاصدرا	۲۱۶	۱۵	نفسافیه	نفسانیة



Title

Author

Accession No.

Call No.

Borrower's  
No.

Issue  
Date

Borrower's  
No.

Issue  
Date



Title

Author

Accession No.

Call No.

Borrower's  
No.

Issue  
Date

Borrower's  
No.

Issue  
Date



## فهرست قسمتی از آخرین انتشارات دانشگاه

- ۹۳۰- عول و تعصیب : تألیف دکتر عبدالرحیم نجات ۱۶۰ ریال
- ۹۳۱- محاسبات ماتریسی : تألیف دکتر احمد سادات عقیلی ۸۵ ریال
- ۹۳۲- انگل شناسی (جلد دوم) : تألیف دکتر عزیز رفیعی و دکتر علی علوی نائینی ۱۲۰ ریال
- ۹۳۳- سنگ شناسی (جلد دوم) : تألیف دکتر سیروس زرعیان ۱۱۰ ریال
- ۹۳۴- مقولات و آراء مربوط به آن : تألیف دکتر محمد ابراهیم آیتی ۸۲ ریال
- ۹۳۵- آنالیز (جلد دوم) : تألیف دکتر جمال عصار ۱۱۴ ریال
- ۹۳۶- ترک الاطناب فی شرح الشهاب : تألیف ابن قضاعی بکوشش محمد شیروانی ۲۱۰ ریال
- ۹۳۷- شیمی فیزیک : تألیف دکتر فرخ محمدزاده فرحان ۹۰ ریال
- ۹۳۸- شیمی صنعتی (جلد اول ، چاپ دوم) : تألیف دکتر غلامرضا رادفر ۸۰ ریال
- ۹۳۹- کلیات فیزیک برای رشته زیست شناسی : تألیف دکتر حبیب الله ایزدیان ۷۵ ریال
- ۹۴۰- حکایات طبی و بالینی : تألیف محمد بن زکریا رازی، ترجمه دکتر نجم آبادی ۵۰ ریال
- ۹۴۱- فیزیولوژی هورمون : تألیف دکتر سعید اعظمی ۱۰۰ ریال
- ۹۴۲- شیمی درمانی سرطانها : تألیف دکتر بقراط صفائی ۱۱۰ ریال
- ۹۴۳- توربوماشینهای آبی : تألیف مهندس عزت الله مخاطب رفیعی ۱۲۰ ریال
- ۹۴۴- روشنائی فنی : تألیف مهندس محمد مظفر زنگنه ۸۵ ریال
- ۹۴۵- جنایت و مکافات (جلد اول) : نوشته داستایفسکی، ترجمه دکتر مهری آهی ۸۵ ریال
- ۹۴۶- مصالح صنعتی (جلد اول) : تألیف مهندس عباس مشایخی ۱۰۵ ریال
- ۹۴۷- دانشنامه حقوقی (جلد اول) : تألیف دکتر محمد جعفر جعفری لنگرودی ۱۸۰ ریال
- ۹۴۸- روانشناسی اجتماعی : تألیف ژان مزون نو، ترجمه دکتر علیمحمد کاردان ۶۵ ریال
- ۹۴۹- پرورش گوسفند : تألیف دکتر محمود یزدی زاده و دکتر محمد تابش ۱۱۰ ریال
- ۹۵۰- بازرسی گوشت : تألیف دکتر حسنعلی نشاط و دکتر ابوالقاسم افشار ۱۱۰ ریال
- ۹۵۱- اقتصاد در فنون و صنایع (جلد پنجم) : تألیف دکتر زین العابدین شیدفر ۶۰ ریال
- ۹۵۲- حقوق جنائی (جلد اول) : تألیف دکتر عبدالحسین علی آبادی ۹۰ ریال
- ۹۵۳- کالبد شکافی : تألیف دکتر کریم میربابائی ۸۰ ریال
- ۹۵۴- مقدمه روانشناسی : تألیف دکتر مهدی جلالی ۱۰۵ ریال
- ۹۵۵- مواد خوراکی (جلد دوم) : دکتر فتح الله اعلم ۶۰ ریال
- ۹۵۶- ایمنی شناسی (جلد دوم) : دکتر حسن میر دامادی ۹۵ ریال
- ۹۵۷- شرح مصباح الشریعة (جلد اول) : تصحیح دکتر جلال الدین محدث ۹۴ ریال
- ۹۵۸- شناخت مواد معدنی : دکتر سیروس زرعیان و مهندس هاشم فیاض ۱۰۰ ریال
- ۹۵۹- شیمی آلی (جلد اول) : دکتر ابوالحسن شیخ ۱۷۰ ریال
- ۹۶۰- تاریخ مصر قدیم (جلد اول) : دکتر احمد بهمنش ۷۰ ریال
- ۹۶۱- سفرنامه حاجی پیرزاده (جلد دوم) : تصحیح دکتر حافظ فرمانفرمائی ۱۴۰ ریال
- ۹۶۲- مقدمه الادب (جلد دوم) : تألیف زمخشری، تصحیح سید محمد کاظم امام ۲۴۰ ریال
- ۹۶۳- تشریح الکن خاصره یا کالبد شناسی لکن خاصره : دکتر حسن باسقی ۱۰۰ ریال
- ۹۶۴- جانور شناسی (جلد اول) : دکتر طلعت حبیبی ۱۶۰ ریال
- ۹۶۵- بیماریهای انگلی مشترک بین انسان و دام (جلد اول) : دکتر میمندهی نژاد ۸۲ ریال



Title

**Author**

Accession No.

Call No.

[illegible]



Title

Author

Accession No.

Call No.

Borrower's  
No.

Issue  
Date

Borrower's  
No.

Issue  
Date



Title

Author

Accession No.

Call No.

Borrower's  
No.

Issue  
Date

Borrower's  
No.

Issue  
Date



